
Phil 3018.3
1630 : SIGILL : COLL : HARVARD : CANTAB : NOV : ANGL :
CHRISTO ET ECCLESIAE
From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Recd Sept. 12,
1843.
48.23

EXAMEN CRITIQUE

de la

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.



EXAMEN CRITIQUE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE,

DEPUIS KANT JUSQU'A NOS JOURS,

PAR

J. STEININGER,

PROFESSEUR DE MATHÉMATIQUES ET DE PHYSIQUE AU COLLÈGE DE TRÈVES.

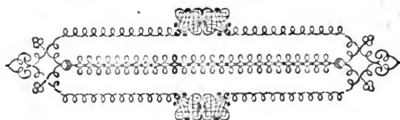


TRÈVES,

PH. LINTZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR,

1841.

Imprimerie de Fr. Lintz.



AVANT-PROPOS.



L'ouvrage que l'on va lire s'éloigne, sous plusieurs rapports, de la manière ordinaire d'écrire sur la philosophie allemande; et je crois devoir déclarer tout d'abord que je prends la philosophie au sérieux, sans me contenter de phrases. Je sais que trop souvent le mystérieux du langage ne sert qu'à couvrir

la faiblesse du raisonnement, ou le manque de connaissances réelles; et comme toutes les idées claires et les vérités bien établies se laissent développer d'une manière simple et intelligible pour tout le monde, je suis disposé à soupçonner de charlatanisme les auteurs qui, en exposant leurs systèmes, ont recours à un langage obscur, tandis qu'ils savent parler et écrire avec clarté, quand ils ne veulent pas jouer le rôle de philosophes. Pour moi il s'agit de savoir, si jusqu'ici il a été possible, ou non, d'établir un système de connaissances philosophiques proprement dites, qui ne soit pas une illusion. Que l'Allemagne philosophe me réponde!

Kant s'était formé une fausse opinion des principes des mathématiques et de la physique générale; il croyait que ces principes étaient des propositions synthétiques *a priori;* et c'est sur cette erreur qu'est basée toute la philosophie de cet homme célèbre. En cherchant à établir un système complet de toutes les idées et des propositions *a priori,* qui se trouvent dans notre esprit, il fut conduit à admettre l'idéalité de l'espace et du temps; et il se rapprocha tellement de l'idéalisme dogmatique, que Fichte n'eut qu'à développer avec plus de hardiesse les idées de Kant, pour établir cet idéalisme d'une manière qui effraya

les consciences honnêtes, par l'athéisme systématique qui en est la conséquence immédiate.

Mr Schelling, philosophe-poëte, sut au contraire si bien combiner le nom de Dieu avec ses spéculations idéalistes, qu'il fit goûter le système de Spinosa à un grand nombre de savants allemands, qui peu à peu se sont accoutumés, surtout dans l'école de Hegel, à regarder la croyance en Dieu comme un de ces préjugés populaires, qu'il faut dépouiller, quand on veut être un philosophe parfait. Maintenant que le système philosophique de Hegel n'est plus particulièrement protégé par des personnages puissants, ce système commence à éprouver le sort commun de ceux qui l'ont précédé: il touche à sa fin; et l'on est disposé à prendre les spéculations vides d'un grand nombre de philosophes allemands pour ce qu'elles sont — pour des sophismes et des illusions.

Mais en France et en Belgique, où la littérature allemande est peu connue, il est difficile d'apprécier au juste la véritable valeur des systèmes philosophiques des écoles du nord; c'est pourquoi je crois rendre un service aux professeurs de philosophie, français et belges, en faisant voir que les ouvrages des philosophes allemands n'ajoutent rien à nos connaissances réelles, et que probablement dans un

avenir peu éloigné, ils ne seront plus mentionnés que dans l'histoire des égarements de la raison humaine.

Trèves le 24 Juin 1841.

J. Steininger.

Sapere aude.
Horat. epist. I. 3.

KANT.

Les systèmes philosophiques, qui sont maintenant en vogue en Allemagne, sont basés sur la philosophie de Kant, né à Kœnigsberg l'an 1724, professeur à l'université de la même ville jusqu'à sa mort, arrivée en 1804. Le scepticisme de Hume avait porté des coups trop rudes à l'ancienne métaphysique, pour qu'un professeur de philosophie ait pu rester simple spectateur de la lutte, qui s'engagea entre les théologiens et les partisans du philosophe écossais qui était de l'avis qu'il fallait jeter au feu tous les livres de métaphysique et de théologie, comme ne pouvant contenir que des fraudes et des erreurs *). Kant, croyant avoir découvert le faible du scepticisme de Hume **), entreprit de le réfuter, et devint le chef d'une nouvelle école de philosophie, qui, d'abord très-méthodique, dégénéra bientôt, au point d'être maintenant la risée des hommes sensés et le fléau de quelques universités d'Allemagne, où les jeunes gens se trouvent souvent obligés, par

*) Essays and treatises on several subjects, by D. Hume. Basil 1793. v. 3. p. 184.

**) Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Riga 1783 p. 7—15. Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt und Leipzig 1791. p. 792—795.

les réglements universitaires, de suivre des cours d'une scolastique plus subtile et plus futile, que ne le fut celle du treizième et du quatorzième siècle.

Hume, dans ses recherches sur l'entendement humain, fait voir que dans tous nos raisonnements nous comparons ou des idées abstraites, pour en faire de nouvelles combinaisons, ou des faits, pour les faire dépendre les uns des autres *). Quant à la première sorte de raisonnements, c'est dans les mathématiques qu'on en fait un usage constant, et que nous la voyons appliquée de la manière la plus avantageuse; car c'est là que toutes les idées sont claires et précises, et que les propositions admettent une démonstration souvent intuitive et toujours rigoureuse. Mais par rapport aux faits, ce ne sont que l'observation et l'expérience qui nous en peuvent faire connaître l'enchaînement et la dépendance mutuelle. Comme il n'y aurait pas de contradiction à admettre que tout ce qui existe pourrait aussi ne pas exister, ce n'est que le témoignage des sens, qui peut nous rendre absolument certains de la réalité des faits dans les cas particuliers. Ce sont l'observation et l'expérience, qui nous montrent, dans un grand nombre de cas, les mêmes faits se succédant l'un à l'autre, absolument dans le même ordre; de sorte que nous nous accoutumons à associer par l'imagination ces faits toujours de la même manière; et c'est delà que naissent les idées de cause et d'effet et celles de leur connexion nécessaire **).

Comme d'après ces observations de Hume le principe, dit *principium rationis sufficientis*, n'est d'aucune valeur que par rapport à des connaissances de faits, et ne peut être appliqué qu'en tant qu'il n'est pas contredit par l'observation; et comme toutes les propriétés des choses ne peuvent également nous être connues que par l'expérience; il s'en suit

*) Hume, l. c. p. 24.

**) Hume, ibid.

nécessairement, que toute l'ancienne métaphysique manque de fondement solide, puisqu'elle est composée de propositions qui se rapportent à des matières de faits, et, qui ne pouvant être l'objet d'aucune expérience, ont cependant toujours été prouvées moyennant le principe énoncé ci-dessus. Voilà le point principal du raisonnement de Hume.

Kant au contraire, quoique reconnaissant tout le mérite et la sagacité du philosophe écossais, envisagea la question d'une autre manière. Il remarqua d'abord, que souvent par nos jugements nous n'énonçons rien de nouveau de l'objet duquel nous parlons, puisque l'idée de l'attribut, que nous énonçons de l'objet, est implicitement contenue dans celle de l'objet. Ce sont ces jugements, qui, par Kant, sont appelés jugements ou propositions analytiques. Telle est cette proposition : le tout est égal à toutes ses parties prises ensemble.

Dans d'autres jugements nous combinons une nouvelle idée avec celle de l'objet, de sorte que nous énonçons un nouvel attribut de l'objet duquel nous parlons. Ces jugements sont appelés par Kant jugements ou propositions synthétiques. Telle est la proposition: l'ame est immortelle, ou celle-ci: la tourmaline est une substance électrique.

On voit facilement, que la démonstration des propositions analytiques doit reposer sur le principe de contradiction (*non potest idem simul esse et non esse*) ; et il est d'abord difficile d'admettre qu'aucune proposition synthétique puisse être démontrée autrement que par l'expérience; de sorte que toute la métaphysique, dont les propositions principales sont des propositions synthétiques, devient une science plus que douteuse.

C'est jusqu'à ce point que la philosophie de Kant rend pleine justice aux doutes de Hume; mais ici commence la divergence des opinions des deux philosophes. Kant prétend pouvoir admettre que non seulement toutes les propositions

de géométrie, mais que tous les principes des mathématiques et de la physique générale, sont des propositions synthétiques*); et il se demande, d'où il vient que les propositions synthétiques des mathématiques possèdent toute la force des démonstrations les plus exactes, tandis que les propositions synthétiques de la métaphysique n'ont pu être démontrées jusqu'ici d'une manière satisfaisante. Et pour résoudre cette question, il a entrepris de faire l'analyse des facultés intellectuelles de l'homme; ce qui fut l'origine de l'ouvrage fameux, qu'il a publié sous le titre de *la Critique de la raison pure* (die Kritik der reinen Vernunft).

Mais avant d'exposer la marche suivie par lui dans cet ouvrage, remarquons qu'il s'est trompé en admettant que les principes des mathématiques sont des propositions synthétiques; de sorte que par cela seul son livre célèbre devient en grande partie sans objet, bien entendu, si cette remarque peut être rigoureusement prouvée.

Qu'on ouvre donc quelque traité de géométrie que ce soit, depuis Euclide jusqu'à Legendre, et l'on verra que les principes de géométrie sont des propositions analytiques, évidentes par elles-mêmes, exceptés les principes 10, 11 et 12 d'Euclide, qui sont des propositions qui restent à démontrer, et qui sont réellement démontrées dans la géométrie de Legendre. La même remarque s'applique également à l'Algèbre.

D'où vient-il donc que Kant s'est trompé par rapport à une chose aussi simple? C'est bien difficile à expliquer; car il ne lui fallait pas de grandes connaissances en géométrie, pour éviter cette méprise.

En effet les principes de géométrie sont les suivants: 1° Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; 2° Le tout est plus grand que sa partie; 3° Le tout est égal à la somme des parties, dans lesquelles il a été

*) Kritik der reinen Vernunft p. 14—18.

divisé; 4° D'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite; 5° Deux grandeurs, ligne, surface et solide, sont égales, lorsqu'étant placées l'une sur l'autre, elles coïncident dans toute leur étendue. On pourrait ajouter à ces principes, énoncés dans la géométrie de Legendre, la proposition : 6° Des quantités égales, ajoutées à des quantités égales, ou soustraites de quantités égales, donnent des quantités égales. Et comme les trois premiers de ces principes, et le sixième, sont aussi les seuls principes de l'Algèbre, il est clair, que tous les principes des mathématiques sont des propositions identiques, dont il ne faut que connaître les termes, pour être convaincu de leur vérité.

Kant au contraire, pour prouver son assertion, dit que la proposition, par laquelle j'énonce que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, est une proposition synthétique, et c'est bien vrai; mais les géomètres ne la mettent pas au nombre des principes de la géométrie; et elle ne se trouve pas même énoncée dans la géométrie d'Euclide, dans laquelle au contraire est démontrée la proposition, que deux côtés d'un triangle sont plus grands que le troisième, proposition de laquelle il est facile de déduire celle énoncée plus haut.

Mr Lacroix et Legendre prennent la même proposition pour la définition de la ligne droite, tandis que d'autres géomètres la démontrent tout simplement; ce qui est le plus exact, quand on ne veut pas suivre l'exemple de Mr Lacroix et de Legendre*). Aussi Hegel lui-même s'étonne-t-il de ce que Kant a pris la définition de la ligne droite pour une proposition synthétique**).

---

*) Voyez sur ce point la géométrie de Van-Swinden, et l'Essai sur l'enseignement de Lacroix p. 277.

**) Hegel, Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften; Heidelberg 1827. p. 228.

Kant observe encore que la proposition 7+5=12, est une proposition synthétique*), mais je crois que c'est une subtilité, qui ne mérite pas de réponse sérieuse; car qui pourrait douter, que c'est par l'addition (*synthesis*) qu'on trouve la somme de 5 et de 7? Mais il ne s'agit pas de cela; il s'agit de savoir, si les principes de l'Algèbre sont des propositions analytiques, ou des propositions synthétiques; et je ne pense pas qu'aucune personne, qui connaît les mathématiques, ait jamais eu de doute là-dessus. Du reste la proposition 7+5=12 est une proposition identique, comme l'a très-bien remarqué Herder, dans sa *Métacritique* **); et Kant nous dit lui-même, que la proposition, par laquelle j'énonce que des quantités égales ajoutées à des quantités égales, ou soustraites de quantités égales, donnent des quantités égales, est une proposition analytique (Kritik der reinen Vernunft, p. 204).

Toutes les propositions de géométrie sont bien des propositions synthétiques; mais leur démonstration repose sur des principes analytiques, et sur l'égalité par superposition. Quand le dernier mode de démonstration n'est pas applicable, on fait toujours voir, que le contraire de la proposition à démontrer implique contradiction. Ces deux modes de démonstration sont connus en mathématiques, sous les noms de démonstration directe et de démonstration indirecte; et ce n'est qu'en Algèbre qu'on se sert encore de la démonstration par induction; p. ex. dans le développement du binôme de Newton.

Quant aux principes de physique mécanique, il n'y en a pas d'autres que le principe de la raison suffisante, dont on fait un grand usage en Statique, et que ceux des mathématiques pures, deux propositions exceptées, qui ne sont

---

*) Kritik der reinen Vernunft, p. 15, 16.

**) Herder, Meta-Kritik. Stuttgard 1830. tom. I. p. 52.

pas à proprement parler des principes ou axiômes, mais des propositions qu'on ne peut pas démontrer *a priori*, et que l'on admet pour cela comme des hypothèses fondées sur l'expérience et l'analogie *). Ce sont l'hypothèse de l'inertie des corps, que du reste on regarde à l'ordinaire comme fondée dans le principe de la raison suffisante, et la proposition, que les forces motrices, à égalité des masses, sont comme les vitesses, proposition que Poisson a aussi entrepris de démontrer dans la seconde édition de sa Mécanique, tome I. p. 213.

Il est vrai que Newton (dans ses *principia philosophiae naturalis mathematica*) met au nombre des principes, non seulement les deux propositions que je viens d'énoncer, mais encore celle-ci: il y a toujours égalité entre l'action et la réaction. Cette proposition est cependant considérée aujourd'hui comme un corollaire de la théorie du choc des corps et de quelques autres théorèmes de la mécanique; et Poisson dit dans sa Mécanique tome II. p. 449: „Nous ad„mettons le principe de la réaction égale et contraire à l'ac„tion comme une loi générale de la nature, qui nous est „donnée par l'observation, de même que la loi de l'attrac„tion universelle en raison inverse du carré de la distance.“

La physique expérimentale n'a aucun principe général, excepté celui de la raison suffisante, et elle n'est composée que de propositions fondées sur l'expérience; de sorte qu'elle n'entre pas en considération quand on parle des sciences abstraites.

Si, d'après ce que je viens de dire, les mathématiques ne possédent que des principes analytiques, il est clair que la métaphysique ne peut plus entrer en parallèle avec elles; et l'on voit bien qu'en grande partie la question, dont Kant

---

*) Voyez la Mécanique de Poisson, première édition, tome I. p. 266 et p. 278; et le système du monde de Laplace. 1808. tome I. p. 251—259.

s'est proposé la solution dans la *Critique de la raison pure,* n'existe plus. D'où il résulte que ce livre doit presque entièrement perdre son importance par rapport à la grande question de philosophie spéculative sur la possibilité de la métaphysique comme science; et il est clair qu'on retombe tout simplement sur l'énoncé de Hume, que les questions qui regardent des matières de faits ne peuvent pas être démontrées indépendamment de l'expérience; si toutefois le principe de la raison suffisante ne nous est connu que par l'induction et ne peut pas être mis au nombre des vérités nécessaires. Aussi le jugement que les autres philosophes ont porté des mathématiques diffère-t-il entièrement de celui de Kant; et Leibnitz en particulier nous dit, que „le „grand fondement des mathématiques est le principe de la „contradiction, ou de l'identité, c'est à dire, qu'une énoncia- „tion ne saurait être vraie et fausse en même temps; et „qu'ainsi *A* est *A* et ne saurait être non *A*. Et ce seul „principe suffit pour démontrer toute l'Arithmétique et toute „la géométrie, c'est à dire tous les Principes Mathématiques. „Mais pour passer de la Mathématique à la Physique, il faut „encore un autre principe, comme j'ai remarqué dans ma „*Théodicée;* c'est le principe de la raison suffisante; c'est „que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi ce- „la est ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, „en voulant passer de la Mathématique à la Physique dans „son livre de l'Equilibre, a été obligé d'employer un cas „particulier du grand principe de la raison suffisante. Il prend „pour accordé, que s'il y a une balance où tout soit de „même de part et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids „égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette ba- „lance, le tout demeurera en repos. C'est parcequ'il n'y a „aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. „Or, par ce principe seul, savoir: qu'il faut qu'il y ait une „raison suffisante, pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'au-

„trement, se démontre la Divinité, et tout le reste de la „Métaphysique, ou de la Théologie naturelle, et même en „quelque façon les Principes Physiques indépendants de la „Mathématique, c'est à dire les Principes Dynamiques, ou „de la force (Lettre de Leibnitz à Clarke *).

On pourrait encore citer l'abbé Condillac qui dans l'art de raisonner livre I. ch. 1. 2. fait des observations très-justes sur les démonstrations mathématiques; mais je crois que l'autorité de Leibnitz suffit pour montrer au lecteur, combien il faut être sur ses gardes contre les erreurs de *la Critique de la raison pure.*

Kant crut avoir fait la découverte**) que les principes des mathématiques sont des propositions synthétiques, et séduit en quelque sorte par l'autorité de Newton, il admit de plus qu'il y avait plusieurs principes de physique générale, de la même importance et du même ordre que le principe de la raison suffisante. De-là il conclut que l'opinion de Hume relativement à l'origine de ce dernier principe était fausse, puisque notre esprit se trouve en possession d'un grand nombre d'idées et de principes *a priori,* dont il faudrait aussi contester l'origine, si l'on voulait admettre que le principe de la raison suffisante est un principe tiré de l'expérience. Dans *la Critique de la raison pure* Kant nous promet un système complet des idées et des principes *a priori* qui se trouvent dans notre esprit; mais après le passage cité de Leibnitz il paraîtra presque inutile d'exposer en détail le plan suivi par lui dans ce livre fameux qui est la base du système de Kant et même de toute la philosophie allemande moderne; cependant j'ai entrepris de développer le contenu de l'ouvrage du professeur de Kœnigsberg, afin de constater davantage la vérité de mes assertions. Voyons donc comment Kant a traité son sujet.

---

*) Leibnitzii opera omnia; Genevae 1768 tomo II. p. 113 sq.

**) Prolegomena p 27. 35. Kritik der reinen Vernunft p. 14—24.

D'abord il faut observer qu'il distingue entre les facultés intellectuelles inférieures et supérieures, les premières se rapportant à la sensibilité, ou à la faculté d'avoir des perceptions et des sensations, et les dernières à la faculté de penser. Dans la faculté de penser il distingue ensuite la faculté de former des idées générales et abstraites, ou *l'entendement* proprement dit, de la faculté de juger ou du *jugement*, et de la faculté de raisonner ou de la *raison*. Or, le but principal de *la Critique de la raison pure* de Kant, est la recherche des idées et des propositions, qui se trouvent dans notre esprit, indépendamment de l'observation et de l'expérience et que par cette raison Kant appelle des idées et des principes *a priori;* de sorte que dans ce livre fameux il nous promet un système complet des connaissances, que nous possédons par la nature même de notre intelligence.

Pour atteindre son but, Kant partage son livre en deux parties, dont la première est appelée l'Esthétique *) transcendentale, et la seconde la logique transcendentale. L'Esthétique transcendentale se rapporte à la sensibilité; et l'auteur y trouve, que l'idée de l'espace est associée à toutes nos perceptions des objets extérieurs, de même que l'idée du temps se trouve liée à toutes nos sensations; de sorte que les idées du temps et de l'espace sont ce qu'il y a de commun dans nos perceptions et nos sensations; ou que ces deux idées sont pour ainsi dire *les formes* de notre sensibilité et les conditions auxquelles, d'après la nature particulière de notre esprit, toutes nos sensations et nos perceptions sont soumises. La logique transcendentale traite 1° des idées simples qui se trouvent *a priori* dans notre entende-

*) αἰσθητική, sensibilis. Par des connaissances transcendentales, Kant entend des connaissances, qui se trouvent a priori dans notre esprit, et qui se rapportent aux opérations même de notre intelligence. Kritik der reinen Vernunft. p. 25.

ment; 2° des propositions *a priori*, auxquelles nous sommes conduits par notre faculté de juger; et 3° de la raison. Mais comme il se trouve, que toutes nos connaissances *a priori* ne sont que des connaissances *formales*, ou qu'elles ne sont que l'expression des actes de notre intelligence, et que l'expérience doit fournir le contenu matériel de nos pensées, il s'en suit, que la raison humaine ne peut pas s'élever au-dessus de l'expérience, de sorte que l'usage que nous faisons en métaphysique des principes *a priori* qui se trouvent dans notre esprit, ne peut donner lieu qu'à une dialectique qui s'occupe des idées psycologiques, cosmologiques et théologiques qui font l'objet principal de la métaphysique, et que le philosophe de Kœnigsberg nomme par excellence les idées de la raison pure.

Pour exposer la doctrine de Kant par rapport à tout ce que je viens d'indiquer sommairement, commençons par les idées de l'espace et du temps.

Tout le monde, dit il, est d'accord, qu'il est impossible de se représenter quelque chose que ce soit, si ce n'est quelque part dans l'espace et dans un temps déterminé. Mais quoique les idées de l'espace et du temps soient des idées générales, elle ne s'acquièrent pas comme celles de différents objets, qui sont donnés par l'observation, et que l'on compare pour trouver les notions communes aux objets de même espèce; car il n'existe qu'un seul espace, dont les différents espaces que nous pouvons nous représenter ne sont que les parties; et cet espace est infini, parcequ'il est impossible de se former l'idée, que l'espace n'existe pas. On peut faire la même observation sur l'idée du temps, qui naît de la succession de nos sensations. Selon l'opinion de Kant, ces idées de l'espace et du temps sont des idées intuitives *a priori*, précédant dans notre esprit toutes les idées empiriques, et n'ayant de réalité que dans notre conscience. Il les nomme des intuitions, parcequ'elles sont uniques,

et que d'un seul objet on ne peut avoir qu'une intuition. Il dit en outre que ce sont des intuitions pures, parcequ'elles ne contiennent rien qui dépende de la nature physique des corps.

Mais notre esprit étant tel, que nous ne pouvons nous représenter aucun objet sans le placer quelque part dans l'espace, et sans qu'il soit soumis aux conditions du temps; il s'en suit nécessairement, que toutes les propositions de géométrie et de physique mécanique, se rapportant aux idées de l'espace et du temps, sont aussi applicables aux corps, qui se trouvent dans l'espace et dont l'existence est soumise au temps. On voit par conséquent, comment il est possible de connaître *a priori* les lois mathématiques de la nature, et d'où il vient que les mathématiques en général sont applicables à l'expérience.

Voici le point principal du raisonnement de Kant, indiqué par lui-même comme tel, dans ses *Prolegomènes à la science quelconque qui voudra prétendre au nom de métaphysique,* livre qu'il a publié comme un résumé de sa *Critique de la raison pure.*

Si les idées de l'espace et du temps n'ont de réalité que dans notre esprit, et par rapport à nos sensations, alors il faut admettre, que les idées, que nous nous faisons des corps physiques qui nous entourent, n'ont elles-mêmes de réalité que dans le sentiment que nous en avons; de sorte que l'existence du monde physique n'est pour nous qu'une existence idéale, ou que le monde n'existe pour nous, que dans notre esprit; car dans les idées que nous nous faisans des choses extérieures, il n'y a, hors leur grandeur, figure et position relative, que des sensations de couleur, d'odeur ou d'autres propriétés physiques, qui, quoique produites par les corps extérieurs et supposant en eux des qualités différentes, ne sont à proprement parler que des modifications de notre sentiment, et auxquelles personne ne

voudra attribuer aucune existence au dehors de nous. Si donc on admet l'opinion de Kant, il n'y a plus que l'idéalisme possible en philosophie. C'est cet idéalisme que Kant a appelé l'idéalisme critique ou transcendental, et qui est dans son opinion bien compatible avec la croyance philosophique en la réalité du monde physique*); car il s'en suit seulement que nous ne connaissons les êtres qui nous entourent, que selon le mode particulier, d'après lequel nous en sommes affectés, ou que nous n'en connaissons jamais l'essence intime.

Mais pour peu qu'on réfléchisse sur ces matières, on voit facilement, que c'est une hypothèse bien hasardée, et même très-invraisemblable que celle de Kant, que les idées de l'espace et du temps sont des idées *a priori*, je dirais presque des *idées innées,* indépendantes des relations des corps extérieurs entre eux, et n'ayant de réalité que dans notre esprit.

L'origine de ces idées se perdant dans notre première enfance, il est clair que nous ne pouvons pas nous en rendre compte. Mais un homme né sans l'usage des organes des sens extérieurs, pourrait il avoir l'idée de l'espace? Probablement que non! L'histoire du jeune homme aveugle, auquel l'usage des yeux fut rendu à l'âge de treize ans, par une opération chirurgicale, histoire racontée par Chesselden et qui se trouve dans *l'Optique* de Smith**), prouve bien

---

*) Prolegomena p. 62—71.

**) J'en extrais les passages suivants comme les plus curieux: „Lorsqu'il vit pour la première fois, il savait si peu porter un jugement sur les distances, qu'il s'imaginait que toutes les choses qu'il voyait, touchaient ses yeux, comme dans l'attouchement les choses étaient en contact avec sa peau . . . . Il ne reconnaissait la forme d'aucun objet; et il ne distinguait point les choses, les unes des autres, quelle que fut leur différence quant à la forme et à la grandeur. Quand on lui dit les noms des choses qu'il avait auparavant connues

qu'on peut savoir que la chambre est une partie de la maison, sans pourtant pouvoir s'imaginer, que la maison doive paraître plus grande que la chambre. Et l'on sait assez généralement combien nos idées sur les grandeurs et les distances des objets se développent et se corrigent par l'expérience.

---

par le toucher, il les regardait attentivement pour les reconnaître, quand il les reverrait; mais comme il fit la connaissance d'un trop grand nombre de choses à la fois, il en oublia toujours plusieurs. Chaque jour, dit il, j'apprenais à connaître mille choses, que j'oubliais de même . . . . . Nous avions cru qu'il reconnaîtrait les objets représentés dans les tableaux que nous lui montrâmes; mais nous avons trouvé que nous nous étions trompés; car ce ne fut qu'à peu près deux mois après l'opération de la cataracte, que tout-à-coup il fit la découverte que les tableaux représentaient des corps en relief. Jusqu'alors il ne les avait considérés que comme des surfaces de couleurs variées; mais il fut fort étonné de ce qu'au toucher les tableaux ne présentaient pas les mêmes inégalités de surface qu'à la vue; et il demanda lequel de ses sens était trompeur, la vue ou le toucher? On lui montra le portrait en miniature de son père, attaché à la montre de sa mère, et on lui expliqua ce que c'était; il reconnut quelque ressemblance; mais il fut fort étonné, qu'une grande figure, comme celle de son père, put être représentée dans un si petit espace, ce qui lui avait paru aussi impossible que de mettre un boisseau dans un minot.

D'abord il ne put pas supporter une forte lumière; et il crut que tout ce qu'il voyait était très-grand; mais quand il vit des choses plus grandes, alors il reconnut que celles qu'il avait vues d'abord étaient plus petites. Il ne put se figurer aucune ligne au-delà des limites qu'il voyait. Il dit qu'il savait bien que la chambre dans laquelle il était faisait partie de la maison; mais il ne put pas comprendre que la maison puisse paraître plus grande que la chambre etc."

Chesselden ajoute avoir rendu la vue à beaucoup de personnes qui ne se souvenaient pas d'avoir jamais vu, et que toutes ces personnes racontèrent la manière dont elles ont appris à voir, conformément au récit que nous venons de lire, mais avec moins de détails. Voyez le Traité d'optique de R. Smith, traduit de l'anglais par Kaestner. Altenburg 1755. p. 40. 41.

Ainsi le jeune homme, dont Chesselden nous raconte l'histoire, crut d'abord, que tous les objets qu'il voyait, touchaient ses yeux; et ce ne fut que peu à peu qu'il apprit à porter *des jugements* sur la distance, la grandeur et la ressemblance des choses qu'il voyait. Kant nous dit que, quoique toutes nos connaissances commencent par l'observation et l'expérience, elles ne tirent cependant pas toutes leur origine de l'expérience *); et sous un certain point de vue il a bien raison. Mais, par rapport à l'idée de l'espace, nous savons que l'image des corps extérieurs, formée sur la rétine, est absolument nécessaire, pour que nous ayons la perception des corps, de leur figure, de leur grandeur et de leur position relative, de sorte que tout ce qui se rapporte à l'idée de l'espace dépend aussi bien des fonctions de nos yeux, et si vous voulez, du toucher, et de nos mouvements, que les sensations des couleurs, des sons et des odeurs dépendent des impressions, que les objets extérieurs font sur les organes relatifs de nos sens; et si ces sensations sont empiriques, *les jugements* que nous portons sur la distance, la grandeur, et la figure des corps, le seront-ils moins, quand il est certain que nous ne pouvons pas porter *ces jugements*, à moins que nous n'ayons fait un long apprentissage de l'usage de nos yeux.

D'après tout ce que je viens de dire, je crois donc que l'idée de l'espace n'est pas une idée *a priori*, et que la doctrine de Kant par rapport à cette idée est entièrement fausse, si toute fois on ne veut pas admettre que toute cette question se réduit à une dispute de mots **). Et par rapport à l'idée du temps, on peut faire des obser-

---

*) Kritik der reinen Vernunft. p. 1.

**) Leibnitz dit: „Quant à la question, s'il y a des idées et vérités naturelles (innatas), je crois qu'on dispute souvent de nomine" (Lettres à Th. Burnet; lettre XI.).

vations analogues. Nous n'avons pas *l'intuition* du temps; mais nous *jugeons* du temps, par la succession des choses, que nous observons *) Les idées du temps et de l'espace sont des idées abstraites, comme celles d'unité, de tout, de cause et d'effet, de substance et autres, dont il sera bientôt question, et dont l'origine ne peut être expliquée ni par les sens seuls, car ils ne nous fournissent pas d'idées abstraites, ni par l'entendement seul, qui n'est qu'une faculté dont les fonctions seraient sans objet, si les sensations et les perceptions ne leur fournissaient pas la matière sur laquelle elles peuvent s'exercer. Les facultés intellectuelles en elles-mêmes ne suffisent pas pour produire des idées abstraites; il faut que ces facultés soient appliquées aux sensations produites par les impressions que les objets extérieurs font sur nos organes. De même *l'excitabilité* de notre système nerveux, ou *la sensibilité,* ne nous suffirait pas, pour avoir des sensations; il faut que les nerfs soient réellement excités par des objets propres à exercer sur eux une action quelconque; de sorte que toutes nos sensations et nos perceptions, aussi bien que les idées abstraites, sont produites par le concours de facultés physiques et intellectuelles qui dans notre ame font un seul tout, et ne peuvent être séparées que par la pensée.

Quand on veut expliquer l'origine de nos idées, il est indispensable de bien connaître et la nature et les fonctions de nos organes; et je crois que c'est pour avoir trop négligé la considération des conditions physiques, desquelles nos sensations et nos perceptions dépendent, que Kant est tombé dans les erreurs que je viens de signaler. S'il avait mieux connu les sciences naturelles et les mathématiques, il aurait sans doute, dans un grand nombre de cas, porté un

---

*) Voyez aussi l'art de raisonner de Condillac, liv. I. ch. 6. troisième question; et liv. II. ch. 1.

jugement différent de celui que l'on trouve dans *la Critique de la raison pure,* sur le système des idées simples qu'il regarde comme produites par notre esprit indépendamment de nos sens et de l'expérience. Cependant il faisait un grand cas des mathématiques, et il s'en sert même dans la question, qui nous occupe maintenant, pour donner une preuve irrécusable, à ce qu'il croit, de son opinion relativement à l'idéalité de l'espace. Car il demande à ses adversaires de lui expliquer, d'où il vient que deux triangles sphériques, que nous appelons maintenant symmétriques, ou que les deux mains, ou enfin que l'image réfléchie par un miroir plan et le corps devant le miroir, ne sont pas égaux par superposition, pendant que toutes les parties en sont égales. Kant croit, que si l'idée de l'espace était une idée empirique et dépendante de la manière particulière d'exister des corps, il devait être possible d'indiquer la différence entre les deux figures correspondantes mentionnées, comme notre esprit saisit partout les différences réelles des choses *). Certainement, si du temps de Kant la théorie des figures symmétriques avait été connue, comme elle fut développée plus tard dans la géométrie de Legendre; si le philosophe de Kœnigsberg avait fait attention à ce que dans les figures symmétriques les parties homologues et égales sont combinées dans un ordre inverse, il n'aurait pas choisi des exemples aussi singuliers pour étayer son opinion. Pour moi, je crois qu'il sera toujours permis de dire, que si les corps qui nous entourent, existent indépendamment de nous, et s'ils éprouvent des changements réels quelconques, alors l'espace et le temps doivent être des relations qui dans les objets ont une réalité, indépendante de la manière, dont nous apercevons les impressions, que ces objets font sur les organes de nos sens, et des sensations qu'ils produisent dans notre esprit; et cette

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, p. 56—59.

remarque si simple, qu'il paraît impossible de réfuter directement, montre bien que l'opinion de Kant est au moins une hypothèse qui n'admet aucune démonstration solide *).

Après avoir développé son opinion sur les idées que nous nous faisons de l'espace et du temps, Kant nous fait voir, dans sa *Critique de la raison pure,* que notre esprit se trouve en possession de plusieurs idées simples, qui, d'après lui, ne sont pas intuitives comme les idées mentionnées plus haut, et qui se retrouvent dans tous nos jugements, telles que les idées d'unité, de réalité, de substance, de possibilité, de nécessité etc. Il croit que ces idées sont encore des idées *a priori,* inhérentes à notre esprit et qui expriment autant de rapports, sous lesquels nous combinons nos sensations et les perceptions des objets exterieurs, ou les idées générales que nous nous sommes formées.

D'après Aristote, il n'y a que dix de ces idées, appelées par lui *κατηγορίαι* (*praedicamenta*). Ce sont: *substantia, qualitas, quantitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus.* Plus tard Aristote y a ajouté les cinq *post-praedicamenta: oppositum, prius, simul, motus, habere* **). Au nombre de ces catégories d'Aristote il se trouve cepen-

*) La conséquence la plus singulière qu'on ait tirée de la proposition que le temps est purement idéal est, que par rapport aux choses en elles-mêmes il n'y a pas de succession (voyez le Bruno de Schelling, p. 76); de sorte que, par exemple, la lune, considérée en elle-même, serait en même temps en conjonction et en opposition avec le soleil; ce qui, dans la supposition que la lune est quelque chose en dehors de nous, est sans doute une absurdité. Et s'il est permis de juger d'un système philosophique d'après les conséquences qui en découlent, il ne peut pas être douteux que le système de Kant ne soit de l'idéalisme incompatible avec la supposition que le monde physique existe réellement au dehors de nous et indépendamment de l'idée que nous nous en faisons.

**) Prolegomena p. 118. Kritik der reinen Vernunft. p. 107.

dant non seulement des idées qui se rapportent à celles de l'espace et du temps, comme: *quando, ubi, situs, prius, simul,* et l'idée empirique du mouvement (*motus*), mais aussi les idées: *actio, passio,* qui ne sont pas des idées simples; ensuite cette énumération des catégories n'est ni complète ni méthodique, et l'on ne peut pas savoir, si elle contient toutes les idées simples, ou non.

Pour faire une énumération complète de ces idées, Kant crut ne pouvoir mieux faire que de déterminer d'après la logique générale les rapports de l'attribut au sujet dans toute sorte de jugement possible*), et il en donne en conséquence la table suivante:

Table des catégories

1) *de quantité,*	2) *de qualité,*
unité	réalité
pluralité	négation
totalité	limitation

3) *de relation,*	4) *de modalité,*
substance et accident	possibilité
cause et effet	existence
action et réaction	nécessité.

Les fonctions de notre intelligence se réduisant à ces deux opérations: réunir plusieurs idées dans un même sentiment, ou séparer les notions qui sont réunies dans une idée générale, il ne peut y avoir que des jugements synthétiques et analytiques. Les derniers n'étant d'aucune importance dans la question qui nous occupe, il ne reste que les jugements synthétiques à considérer. Mais dans ces sortes de jugements on ne combine pas tout simplement les idées, il y a encore un certain rapport de ces idées que l'on veut exprimer; et ces rapports sont les catégories. Nos perceptions des objets

---

*) Prolegomena p. 119—121.

et nos sensations ne contiennent jamais ces rapports eux-mêmes. Dans l'opinion de Kant il faut donc admettre que, selon la nature particulière de notre intelligence, nous ajoutons l'idée de ces rapports aux idées des objets, dans les jugements que nous en formons. Ainsi en voyant un phénomène succéder à un autre, nous ne pourrions jamais dire que de ces phénomènes l'un est l'effet de l'autre et qu'ils se suivent nécessairement, si notre esprit n'ajoutait à la perception de ces phénomènes les idées de cause et d'effet.

C'est principalement ce point, par lequel Kant diffère de l'opinion de Hume, de laquelle il se rapproche sous beaucoup d'autres rapports. Hume fut de l'avis que ce n'est que par l'habitude de voir un grand nombre de fois se succéder les mêmes phénomènes dans le même ordre, que nous sommes conduits à supposer que l'un est la cause de l'autre, tandis que Kant admet, que l'idée de cause n'aurait jamais pu se présenter à notre esprit, puisqu'elle ne se trouve pas dans la perception du phénomène, si ce n'était pas la nature particulière de l'intelligence humaine de subordonner, quand nous formons des jugements, les perceptions et les sensations, que nous avons des choses exterieures, à des idées générales, qui ne se trouvent que dans l'esprit. Ce n'est que de cette manière, dit Kant, qu'on parvient à des propositions générales qui se rapportent à des matières de faits, telles qu'il y en a en grand nombre dans les sciences d'observation; et l'on peut se hasarder à dire, que c'est l'esprit humain qui prescrit les lois à la nature *). Sans doute si par cet énoncé on voulait dire seulement, que sans intelligence on ne parviendrait jamais à reconnaître les lois, qui régissent les phénomènes naturels, il n'y aurait pas à contredire; mais nous verrons plus loin, que cet énoncé, mal entendu, a été la source d'une infinité d'erreurs, dans

*) Prolegomena p. 110—117.

lesquelles se trouvent engagés les soi-disant philosophes de la nature. Kant lui-même ne sut pas se préserver de l'erreur; car quoiqu'il ait dit, que l'esprit de l'homme prescrit à la nature les lois *a priori*, et qu'il convienne que les lois empiriques ne peuvent être connues que par l'expérience et l'observation; cependant il entre dans de longs détails, pour arriver à la démonstration, que la loi de l'attraction universelle en raison inverse des carrés de la distance, est fondée sur la proposition géométrique, que les surfaces sphériques sont entre elles comme les carrés de leurs rayons*). Ce qui est bien une absurdité.

Après les catégories Kant fait l'énumération des propositions synthétiques *a priori*, et en suivant le tableau des catégories il les divise: 1° en *axiômes* qui se rapportent à l'intuition; 2° en *anticipations* qui se rapportent aux perceptions; 3° en *analogies* de l'expérience; et 4° en *postulats* de la pensée empirique en général.

Le principe des axiômes de l'intuition est, que toutes les intuitions sont des quantités étendues; c'est-à-dire, qu'il est impossible que nous nous représentions quelque chose, si ce n'est dans l'espace et le temps.

Le principe des anticipations de la perception est, que tout ce qui est l'objet d'une sensation, a toujours un certain degré d'intensité; ou que toutes nos sensations ont un certain degré d'intensité.

Le principe des analogies de l'expérience est, qu'il n'y a pas d'expérience possible, si ce n'est par l'idée d'une liaison nécessaire des perceptions.

La première analogie consiste dans le principe de la persistance de la substance, et peut être exprimée comme il suit: quelque soit le changement que l'on observe dans les phénomènes, la substance persiste toujours, et sa

*) Prolegomena p. 110—117.

quantité n'est jamais ni augmentée, ni diminuée dans la nature; ou: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti.*

La seconde analogie est le principe de succession d'après la loi de la causalité, c'est-à-dire: tous les changements que l'on observe dans la nature sont soumis à la loi de la connexion nécessaire entre la cause et son effet. *Nihil est sine ratione sufficiente.*

La troisième analogie consiste dans ce principe, que toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être aperçues en même temps dans l'espace, se trouvent en action et réaction réciproques.

Dans la *Critique de la raison pure* tous ces prétendus principes et axiômes sont pourvus de longues *démonstrations;* et l'on ne peut pas s'empêcher de penser, ou que ce ne sont pas des principes, ou que les démonstrations, que Kant nous en donne, ne sont pas des démonstrations. Il dit lui-même dans ses *Prolegomena* *), que jusqu'ici aucune de ces propositions n'a pu être démontrée *a priori.*

Les *postulats* enfin de la pensée empirique en général sont les suivants:

1° Ce qui est d'accord avec les conditions formelles de l'expérience est possible.

2° Ce qui produit en nous une sensation existe réellement.

3° Ce qui, d'après les lois de l'expérience, est lié à un phénomène réel, se présentera nécessairement.

Voici les idées simples et les principes *a priori,* qui, dans l'opinion de Kant, sont *la base* de toutes nos pensées et de nos connaissances réelles, et qui représentent toutes les manières différentes, d'après lesquelles nous combinons, par la pensée, nos idées et nos sensations **). Mais c'est juste-

*) Prolegomena p. 194.

**) Kritik der reinen Vernunft. p. 200—266.

ment là le point important, que les catégories et les principes, que je viens d'énoncer, sont sans objet, et ne représentent que des opérations de notre intelligence; et que c'est la besogne de nos sens, de nous fournir les objets de la pensée; de sorte que l'application des catégories à la métaphysique, ou aux questions de faits, qui ne peuvent pas être décidées par l'expérience, exposerait à de graves erreurs *).

Nous ne connaissons des corps que leur apparence; ils ne sont pour nous que des phénomènes; mais nous pouvons nous représenter, par la pensée, ces êtres inconnus, qui, par leur action sur nos sens, constituent pour nous le monde physique; et c'est à cette distinction, que Kant a consacré les noms de phænomena et noumena (*φαινομενα καὶ νού-μενα, νοητὰ* **). Comme toute la métaphysique porte sur les êtres intelligibles ou les êtres de raison (noumena, *νοητὰ*), c'est à dire sur la nature des choses en elles même, et comme on prend souvent l'un pour l'autre, l'être phénoménal et l'être intelligible, la métaphysique dégénère en dialectique, et il arrive que l'on prouve avec une égale rigueur deux propositions opposées. Telles sont les propositions suivantes:

1° il est impossible que le monde soit éternel et infiniment étendu; et celle-ci: le monde est éternel et infini;

2° tous les corps sont composés de parties simples et indivisibles; et celle-ci: les corps sont divisibles à l'infini;

3° il y a dans la nature des causes qui agissent avec liberté d'action; et celle-ci: il n'existe nulle part de liberté d'action, et tout ce qui se passe dans la nature est soumis à des lois immuables;

---

*) Kritik der reinen Vernunft. p. 288—294.

**) Ibid. 294—315.

4° il y a un être, qui existe de toute nécessité, et qui fait partie du monde, ou qui en est la cause; et celle-ci: il est impossible, qu'il y ait, au-dedans ou au-dehors du monde, un être existant de toute nécessité, et qui soit la cause de ce monde *).

Les contradictions, dans lesquelles on se trouve engagé par rapport aux propositions précédentes, sont inévitables, si l'on confond les phænomena et les noumena. Prenons pour exemple la divisibilité des corps. Les corps ne sont pour nous que des phénomènes et leurs parties n'existent que dans l'idée que nous nous en faisons; la divisibilité elle-même ne se rapporte qu'à une expérience possible, et va aussi loin que celle-ci. Il serait donc faux d'admettre que le corps phénoménal contienne avant la division toutes les parties auxquelles on peut parvenir par la division. Un phénomène, qui ne peut exister que dans l'expérience recevrait par là une existence indépendante de l'expérience; et il y aurait contradiction à dire, que des idées pourraient exister avant qu'on les ait conçues. Donc on méconnaît toujours le sens de la question, soit qu'on dise que les corps sont divisibles à l'infini, ou que l'on veuille admettre qu'ils sont composés d'un nombre fini d'atomes simples **)

Les idées de l'ame, de sa simplicité, de l'immortalité, de *libre arbitre,* l'idée de Dieu et du monde, qui sont l'objet principal des propositions, que je viens d'énoncer, se rapportent à des êtres intelligibles *(noumena).* L'origine de ces idées est fondée dans le besoin, que notre esprit éprouve de trouver des points de repos dans la pensée, et de se former un système complet de ses recherches; ou c'est l'esprit systématique qui nous les fait concevoir. Mais il faut

*) Kritik der reinen Vernunft. p. 454—490.

**) Prolegomena p. 149. Plus tard nous verrons cependant que Kant nous démontre la divisibilité de la matière à l'infini; et pourtant la matière n'est qu'un être intelligible!

se garder d'énoncer, de ces êtres intelligibles, des qualités qui en feraient des êtres sensibles. Ainsi il est bien permis de dire qu'il faut admettre une cause première et intelligente de l'univers, pourvu que l'on se garde d'attribuer à cette cause des qualités qui n'en feraient qu'un homme plus parfait. Si je dis qu'il faut considérer le monde, comme l'ouvrage de la plus haute intelligence et de la plus parfaite volonté, je ne fais que reconnaître que l'univers se rapporte à cette cause, comme un chef-d'œuvre de l'homme se rapporte à l'intelligence de son maître *). Puis quand j'admets l'existence de l'ame, c'est qu'il est impossible d'expliquer les phénomènes de la vie par des causes mécaniques et chimiques, ou par les propriétés de la matière, quoique d'ailleurs je ne puisse pas connaître la nature de ce principe, qui en nous est la cause du mouvement volontaire et des sensations **). Donc, quoique les idées, dont je viens de faire l'énumération, ne puissent pas servir à étendre nos connaissances au-delà de l'expérience, elles se trouvent cependant dans notre esprit *a priori*, comme les résultats de notre organisation intellectuelle; et de même que les catégories, comme des idées *a priori* qui se trouvent dans notre entendement, ont leur application dans les jugements qui se rapportent à l'expérience, de même les idées de la raison pure, que je viens d'énumérer, ont un grand intérêt pratique et moral, et sont un complément très-important du système des idées *a priori*, qui sont le domaine exclusif de la raison humaine ***).

Voilà le système de Kant, que je viens de développer assez au long sans y faire aucune observation. Mais sans doute le lecteur se sera déjà demandé, d'où l'on peut sa-

*) Ibid. p. 132. 175.

**) Ibid. p. 165.

***) Prolegomena p. 184 – 187.

voir que les catégories sont plutôt des idées *a priori*, que des idées empiriques, auxquelles nous parvenons par l'usage que nous faisons de nos sens et de nos facultés intellectuelles? La circonstance, que les catégories se trouvent dans tous nos jugements, est le point de départ du raisonnement de Kant. Dans son opinion il est impossible de donner la raison, pourquoi nous formons nos jugements d'après un certain nombre déterminé de catégories et non pas d'après d'autres *); et nous pouvons être assurés, que les catégories sont des idées *a priori*, et ne tirent point leur origine de l'expérience, puisqu'elles se trouvent dans les mathématiques pures et la physique générale **). C'est donc par un fait que Kant pense réfuter l'opinion de Locke et de Hume sur l'origine empirique des idées simples, qui se trouvent dans notre esprit ***). Mais nous avons vu que ce fait n'existe pas et je conçois mal comment on pourrait justifier cette conclusion que, les mathématiques et la Mécanique étant des sciences exactes, il faille admettre que les idées de substance, de cause, de communication du mouvement par le choc, et d'autres qui se rapportent aux catégories soient indépendantes de l'expérience. Ordinairement on soutient même le contraire, en disant, que la Mécanique emprunte de l'expérience quelques idées en petit nombre, qui combinées avec les principes mathématiques font la base de cette science. De là vient aussi que l'on distingue ordinairement le degré de certitude, que l'on attribue aux sciences physiques, de celui que possèdent les Mathématiques pures; et ce n'est que des propositions des mathématiques que l'on dit, qu'elles sont d'une certitude absolue. Du reste il est très-difficile de croire que personne puisse avoir l'idée de la communi-

*) Kritik der reinen Vernunft p. 145, 146.

**) Ibid. p. 127, 128.

***) Ibid. p. 127, 128.

cation du mouvement par le choc, ou de l'action et de la réaction, indépendamment de l'expérience. Je crois même que jamais personne n'aurait l'idée de cause, sans avoir vu deux phénomènes se succéder l'un à l'autre. J'ajoute encore que Kant regarde les catégories comme exprimant, dans les jugements, les relations de l'attribut au sujet. Un jugement hypothétique, par exemple, exprimerait les idées de cause et d'effet. Cependant il est impossible de méconnaître qu'en géométrie les propositions hypothétiques n'expriment en aucune manière les idées de cause et d'effet, mais seulement une liaison de plusieurs propriétés; comme par exemple la proposition: quand un angle d'un triangle rectiligne est droit, ou plus grand qu'un angle droit, chacun des autres angles doit être un angle aigu. On verra facilement que les autres catégories de relation sont aussi des idées tout-à-fait étrangères à la logique générale. Enfin je crois que Kant confond les catégories avec les propositions synthétiques *a priori*, quand il s'étaie des mathématiques pures et de la Mécanique, pour démontrer l'origine *a priori* des catégories; et je crois qu'il n'a absolument rien dit de nouveau, qui puisse nous éclairer sur l'origine des idées qu'il appelle idées *a priori*, et que les philosophes de l'école de Leibnitz auraient nommées idées innées; de sorte qu'il laisse la question exactement là où elle fut portée par Locke et Hume d'un côté, et par Leibnitz de l'autre côté *).

---

*) Leibnitz dit: „Quant à la question s'il y a des idées et vérités naturelles (innatas), je crois qu'on dispute souvent de nomine; cependant j'ai remarqué que Mr. Locke n'a pas assez bien approfondi l'origine des vérités nécessaires qui ne dépendent pas des sens, ou expériences, ou faits; mais de la consideration de la nature de notre ame, laquelle est un être, une substance, ayant de l'unité, de l'identité, de l'action, de la passion, de la durée etc. Il ne faut point s'étonner si ces idées, et les vérités qui en dépendent se trouvent en nous, quoiqu'on ait besoin

Pour moi, je suis accoutumé à regarder l'intelligence humaine comme une faculté, qui se développe par l'exercice; et je ne conçois pas comment l'opinion, qui admet des idées innées, ou des idées *a priori,* puisse avoir un sens raisonnable, quand elle voudrait affirmer autre chose, que ce que tout le monde concédera sans peine, savoir, que l'homme possède des facultés intellectuelles innées, par lesquelles il peut se former des idées abstraites des objets perçus par les sens, de leurs qualités et de leurs rapports. La doctrine de Kant par rapport aux idées *a priori* manque de la précision nécessaire pour être bien saisie; elle a quelque chose de mystérieux et d'incompréhensible, qui peut d'autant plus facile-

---

de réflexions pour s'en apercevoir ou attention pour nous faire prendre garde à ce que notre propre nature nous fournit" (Lettres à Bournet; lettre XI. Leibnitzii opera; Genevae 1768 tomo VI. p. 274.). On voit bien que Leibnitz parle ici des catégories. Descartes avait de même indiqué les principes a priori de Kant dans le passage suivant des Principia philosophiae parte I. 49: „Cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, „tunc propositio haec, Ex nihilo nihil fit, non tanquam res „aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut „veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra se-„dem habet, vocaturque communis notio, sive axioma." Mais il faut avouer que Descartes n'a pas distingué entre les principes synthétiques et les propositions analytiques, car il ajoute: „Cujus „generis sunt, Impossibile est, idem simul esse et non „esse: quod factum est, infectum esse nequit: Is qui „cogitat, non potest non existere dum cogitat: Et alia „innumera, quae quidem omnia recenseri facile non possunt, sed „nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, et „nullis praejudiciis excaecamur."

En rétablissant les idées innées, bannies de la philosophie par Locke et Hume, Kant leur a donné le nom d'idées et de principes a priori, sans doute pour ne pas s'exposer au reproche d'avoir reproduit d'anciennes opinions, sans même s'être donné la peine de réfuter les raisons par lesquelles des auteurs célèbres les avaient regardées comme erronées.

ment faire naître de graves erreurs, que le ton dogmatique de *la Critique de la raison pure* est peu propre à éclairer l'esprit du lecteur, tandis que la doctrine de Locke est simple et claire et repose sur des faits incontestables *).

Quant aux principes *a priori*, dont j'ai fait plus haut l'énumération, c'est, je pense, la partie la plus faible de l'ouvrage de Kant. Car là il n'y a presque rien que de l'arbitraire. L'arrangement de ces principes en quatre classes, pour les coordonner à la table des catégories; les noms d'axiômes, d'anticipations, d'analogies et de postulats, qui leur sont donnés; enfin les démonstrations, dont ces axiômes et principes sont pourvus, sont également étranges; même quand on fait abstraction de ce que quelques-uns de ces principes sont tels, qu'il est extrêmement difficile de penser qu'ils pourraient être connus indépendamment de toute expérience. Comment pourrait-on, par exemple, savoir que nos sensations ont toujours un certain degré d'intensité, sans avoir eu des sensations? Reconnaissant en quelque sorte l'impossibilité de prouver l'origine de ces principes *a priori*, Kant admet tout simplement cette origine dans ses Prolegomènes, où il nomme ces principes un système de principes physiologiques et de lois transcendentales de la nature **); et il s'explique assez clairement pour qu'on puisse savoir qu'il entend sous cette dénomination des principes que nous suivons dans nos pensées, d'après la nature particulière de notre esprit, et qui, par cela même, sont des principes des sciences naturelles. Mais si ces principes sont en effet des principes des sciences naturelles, d'où vient-il que les meilleurs traités de mécanique et de physique n'en parlent pas? C'est que ces principes se réduisent de beaucoup quand on les considère de près.

---

*) Locke, Essai philosophique concernant l'entendement humain; livre I. II.

**) Prolegomena p. 86. 90; Kritik d. r. V. p. 263.

D'abord Kant reconnaît lui-même que les *postulats* de la pensée empirique ne sont que des définitions *); et on peut de même admettre que le principe des *analogies de l'expérience* n'est que la définition de l'idée que nous nous faisons de l'expérience. La première analogie elle-même peut être considérée comme une proposition identique **), ou comme la définition de la substance; car sous le nom de substance nous entendons la chose inconnue qui, dans les corps, agit sur nos sens et dont la manière d'agir sur nos sens est ce que nous appelons les propriétés des corps; et comme nous ne connaissons des corps que leurs propriétés et les phénomènes qui en dépendent, nous supposons que la substance reste toujours la même. Il est vrai que la seconde et la troisième analogie sont des propositions importantes; mais les physiciens regardent la troisième *analogie* et le principe des *anticipations* comme des propositions empiriques. Enfin on peut encore considérer le principe des *axiômes* de l'intuition comme une définition incomplète de l'intuition. Et si l'on considère les principes *a priori* de Kant sous le point de vue que je viens d'indiquer, on retombe dans la manière ordinaire de traiter les sciences physiques, qui est, à ce que je crois, aussi claire que rigoureuse; et par rapport à la question dont Kant s'est proposé la solution, il ne reste plus que le principe de la raison suffisante, dont il faudrait démontrer l'origine *a priori;* ce qui, jusqu'ici, n'a pas été fait d'une manière satisfaisante. On peut même dire que personne n'a encore entrepris cette démonstration, puisque Kant a seulement supposé que le principe de la raison suffisante est un principe *a priori*, parce qu'on s'en sert dans la mécanique qui est regardée par Kant comme une science *a priori*, quoiqu'elle contienne des idées et des principes empiriques.

---

*) Kritik d. r. V. p. 266.

**) Kritik d. r. V. p. 227.

La théorie de l'espace et du temps, et le système des catégories et des principes *a priori,* dont je viens de parler, font non seulement la base de la philosophie de Kant, ce sont même les parties principales de la *Critique de la raison pure.* Mais il faut reconnaître que Kant n'a pas été fort heureux dans ces théories, et qu'en outre les résultats définitifs de ses recherches ne répondent en aucune manière à l'attente qu'on s'en était faite; car au lieu d'être la réfutation du scepticisme de Hume, ils mènent à peu près à la même conclusion. Hume nous dit que, excepté les mathématiques, il n'y a pas de science abstraite qui admette de démonstrations rigoureuses, et qu'on ne peut pas faire l'application de la méthode démonstrative des mathématiques à d'autres objets abstraits, à moins de s'exposer à tomber dans des sophismes, et à se faire illusion à soi-même *). Et Kant nous donne pour résultat définitif de la *Critique de la raison pure* cette proposition: que la raison humaine, avec tous ses principes de pensées, ne peut jamais nous procurer que des connaissances qui se rapportent à des objets d'expérience, et que de ces objets même elle ne peut nous faire connaître que ce qui en peut être connu par l'expérience **). Mais pour moi ces deux résultats sont fort peu différents.

Du reste la manière, dont Kant a traité son sujet, est très-méthodique, et, comme on vient de voir, plus méthodique que profonde. Le style de son livre est en général obscur et souvent confus. Il sent trop l'école, tandis que les Essais sur l'entendement humain de Hume sont clairs, pleins d'esprit, et n'ont rien de ces formes pedantesques, sans lesquelles aucun livre sur un objet de science ne pourrait faire fortune en Allemagne. C'est aussi à la tendance de Kant d'arranger toutes les idées dans un ordre systématique, qu'il faut attribuer la manière un peu singulière, d'après

---

*) Hume l. s. c. p. 182. **) Prolegomena p. 182.

laquelle il distingue, dans l'esprit humain, autant de facultés intellectuelles, qu'il trouve bon de faire des chapitres dans un traité de logique générale: l'entendement, le jugement et la raison.

Je ne veux pas suivre Kant dans tout le détail de ce qu'il appelle la dialectique de la raison pure; il faudrait pour cela entrer dans toutes les subtilités de la métaphysique par rapport à ses questions principales. Cependant je ne peux pas m'empêcher de faire observer que Kant, après avoir détruit, dans la *Critique de la raison pure,* la validité de la démonstration cosmologique de l'existence de Dieu, se trouve obligé, dans ses Prolégomènes p. 177, de la concéder en quelque sorte, et même beaucoup plus qu'il ne l'a fait dans la *Critique* p. 647; et je suis très-disposé à croire que la dialectique de Kant est tout aussi peu certaine que celle de tous ses devanciers.

Pour compléter le système de philosophie exposé dans la *Critique de la raison pure,* Kant nous assure dans sa *Critique de la raison pratique,* que nous avons la conscience de la moralité de nos actions, et que la raison nous prescrit *a priori* les lois de la morale, dont le principe est la loi *d'agir dans tous les cas, de sorte que notre manière d'agir puisse faire loi générale pour les actions humaines**). Cette loi morale, dont l'existence ne peut pas être expliquée, ne nous indique pas seulement un monde intelligible; elle nous le détermine même d'une manière positive, en nous en faisant connaître une loi. Par rapport aux êtres raisonnables, cette loi soumet le monde phénoménal, ou la nature sensible, aux lois d'un monde intellectuel, ou d'une nature intelligible, sans cependant déroger au mécanisme du monde phénoménal. D'après leur nature sensible les êtres raisonnables sont soumis aux lois nécessaires du monde phénoménal; mais

*) Kant, Kritik der practischen Vernunft; Frankfurt u. Leipzig 1791. p. 54.

d'après leur nature intelligible les mêmes êtres sont indépendants des lois du monde physique, et soumis seulement aux lois de la raison *). La loi morale est donc en effet une loi de causalité par liberté d'action; elle est une loi dont l'existence suppose que l'homme est doué de *libre arbitre;* et comme l'existence de cette loi ne peut pas être douteuse, la liberté morale de l'homme doit être admise comme certaine **).

Nos actions ne sont bonnes, qu'autant qu'elles sont d'accord avec les lois morales; et notre intention n'est bonne, qu'autant que nous agissons par respect pour ces mêmes lois ***). Nous éprouvons cependant le besoin d'être heureux, puisque nous sommes des êtres sensibles; et nous ne nous paraissons dignes de l'être, qu'autant que nous soyons vertueux †). De là deux nouveaux *postulata* de le raison pure et pratique; d'abord le *postulatum que l'ame doit être immortelle*, pour que nous puissions atteindre dans l'autre vie la perfection morale, que nous ne pouvons pas atteindre dans la vie actuelle ††). Ensuite le *postulatum de l'existence de Dieu;* car Dieu seul peut nous rendre aussi heureux que nous le méritons par la vertu, et que nous le désirons comme êtres sensibles †††).

On voit bien que Kant, après avoir chassé le libre arbitre, l'immortalité de l'ame et l'existence de Dieu, par la porte de devant, les fait rentrer dans la maison par la porte de derrière, et qu'il renverse, par rapport à la morale, l'ordre des idées suivi ordinairement. Tandis que dans les misères de la vie les idées de Dieu et de l'immortalité de l'ame prètent le plus solide appui à la vertu chancelante,

*) Kant, Kritik der practischen Vernunft; p. 74.
**) Ibid. p. 82. 83.
***) Ibid. p. 126. sqq.
†) Ibid. p. 108. 198 sqq.
††) Ibid. p. 219 sqq.
†††) Ibid. p. 223 sqq.

Kant ne fait de ces idées que des corollaires de la loi morale; et cependant il faut croire cette loi aussi bien que l'existence de Dieu, faute d'en avoir une autre preuve que l'appel à la conscience *). Aussi Kant, dont le style est ordinairement si sec, devient-il éloquent, quand il parle de la loi morale écrite dans notre ame, sans doute pour couvrir le faible du raisonnement, par lequel il veut établir cette loi *a priori* **). S'il n'avait pas été ébloui par l'esprit de système, il se serait peut-être dit, que la raison humaine doit être très-suspecte quand il s'agit d'établir la loi morale *a priori:* lui qui a tâché de dépouiller cette même raison de toute son autorité par rapport aux objets qui ne sont pas donnés par l'expérience.

En soutenant que la raison nous prescrit *a priori* d'agir *dans tous les cas,* de sorte que notre manière d'agir puisse devenir *loi générale* pour tous les hommes, la philosophie de Kant ne nous éclaire pas du tout sur l'origine des idées morales, dont elle suppose en nous la connaissance. Comme cette prétendue loi ne nous prescrit autre chose que d'être justes et secourables, ou en général d'être vertueux, elle cache fort mal l'origine empirique des idées de justice et d'humanité. Mais notre philosophe avait besoin d'une loi *a priori* pour en dériver le *libre arbitre,* la croyance en Dieu et l'immortalité de l'ame; et il est devenu en quelque sorte sophiste, pour atteindre son but.

Du reste il faut convenir que Kant reconnaît lui-même qu'il y a quelque chose de *paradoxal* dans sa manière d'établir la loi morale, et qu'on pourrait admettre que cette loi suppose la connaissance des idées morales. Seulement il fait observer qu'il est impossible d'assigner à la loi morale une origine *a priori,* quand on veut la faire dépendre des idées

---

*) Kant, Kritik der practischen Vernunft; p. 56.

**) Ibid. p. 288 sqq.

de bien et de mal, et qu'on tombe alors dans l'empirisme; ce qu'il a le plus grand désir d'éviter, puisqu'il n'a d'autre but que d'établir son système de connaissances philosophiques indépendamment de l'expérience et uniquement sur la raison pure*).

D'après ce que je viens d'exposer, les principes de la philosophie pratique de Kant sont loin d'être fort solides; je dois de plus faire observer, qu'en général la manière de voir de ce philosophe par rapport à la liberté de l'homme est pour le moins fort singulière. Car dans son opinion, qui est aussi celle que Fichte a adoptée dans son livre sur la destinée de l'homme, les actions de l'homme, en tant qu'elles sont regardées comme des phénomènes, sont soumises à la loi de causalité physique et doivent être considérées comme des événements nécessaires; tandis qu'elles peuvent être regardées comme des actes libres en tant que l'homme est un être intelligible**). Partant de cette supposition, Kant fait ce raisonnement: il est possible que l'homme, comme être intelligible, soit doué de *libre arbitre,* et la loi morale suppose que l'homme en est réellement doué; mais cette loi existe indubitablement dans la raison humaine; donc l'homme est doué de *libre arbitre.*

Mais outre que l'existence de la loi morale *a priori* est une supposition gratuite et même contradictoire, quand on ne veut pas admettre que les idées morales sont des idées innées, le sens de la proposition que les actions de l'homme, en tant qu'elles sont des phénomènes, peuvent être considérées comme des événements nécessaires n'est rien moins que clair. Car admettre que nos actions sont des événements nécessaires c'est supposer qu'il y a des causes cachées qui ont une telle influence sur notre organisation qu'elles

---

*) Kritik der pract. Vern. p. 110 sq.

**) C'est à dire un être de raison, par opposition à être perceptible. Kritik der pract. Vern. p. 84.

nous font vouloir précisément ce que nous voulons dans chaque cas particulier; de sorte que la conscience que nous avons de la liberté de nos mouvements et de nos actions n'est qu'une illusion. Mais dans cette manière de voir, les actions de l'homme, considérées comme des phénomènes, seraient libres et sans connexion nécessaire, tandis que, rapportées à l'homme comme être intelligible, elles seraient des événements nécessaires. Et c'est justement l'opinion de Spinoza *); tandis que Kant, quoique ayant en vue la même doctrine, dit, par une sorte de confusion d'idées, le contraire de ce qu'il a l'apparence de vouloir dire. Car il me semble qu'il aurait dû raisonner de la manière suivante: Quoique nous ayons la conscience de la liberté de nos actions, on peut encore douter s'il n'y a pas des causes cachées qui produisent en nous la pensée et la volition dans un ordre invariablement déterminé; mais la loi morale, qui existe *a priori* dans notre esprit, suppose la liberté absolue de nos actions; donc nous sommes doués de *libre arbitre*. Un tel raisonnement aurait du moins eu une sorte de conséquence, et il n'aurait pu être attaqué que par rapport à la vérité de ces propositions en elles-mêmes. Après ces observations un peu longues sur les propositions fondamentales de la *Critique de la raison pratique* de Kant, il me reste encore à ajouter quelques mots sur la *Critique de la faculté de juger* du même auteur, par laquelle il pense compléter l'analyse des différentes facultés intellectuelles de l'homme.

---

*) Ex his enim sequitur, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant. Spinozae Ethices parte I, in appendice. „In Mente nulla est absoluta sive libera voluntas; „sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae „etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in „infinitum.“ Spinozae Ethices parte II. propos. XLVIII.

Dans la *Critique de la faculté de juger* (Kritik der Urtheilskraft.) Kant développe d'abord une théorie du beau et du sublime dans les œuvres de l'art et de la nature. Ensuite il développe ses pensées sur les causes finales et sur la démonstration physique de l'existence de Dieu. Que peut-on enfin, dit il, démontrer par la considération des causes finales, ou par la téléologie la plus parfaite? Est ce qu'on peut démontrer par elle l'existence réelle d'un être intelligent, cause de l'univers? Non. Par la téléologie on peut seulement démontrer que, d'après la nature de notre intelligence, il nous est impossible d'expliquer l'univers, sans en admettre une cause première intelligente; mais il est impossible de prouver l'existence réelle de cette cause *). Mais quoique Kant ne croie pas pouvoir admettre que la démonstration physico-théologique de l'existence de Dieu soit rigoureuse, il reconnaît cependant que la contemplation de la beauté, de l'ordre et des causes finales que l'on découvre dans le monde physique, ajoute de nouvelles forces à la démonstration morale de l'existence de Dieu, tirée, comme nous l'avons vu, de notre conscience morale **). Et dans son opinion, cet ensemble de considérations physiques et morales est tout ce qui reste de la métaphysique comme base de l'instruction religieuse du peuple; de sorte que la *Critique de la raison pure*, montrant la faiblesse de la raison humaine et traçant les limites de notre intelligence, est seulement dirigée contre l'arrogance des sages de l'école, qui prétendent posséder des connaissances particulières sur des objets qui intéressent éminemment tous les hommes, et par rapport auxquels l'un est aussi ignorant que l'autre; tandis que les motifs d'une croyance philosophique et religieuse

*) Kritik der Urtheilskraft p. 331 sq.
**) Ibid. p. 429. 462 sq.

sur les mêmes objets peuvent être saisis par tout le monde avec une égale facilité *).

Le système philosophique de Kant, que je viens d'exposer, est trop artificiel, il est fondé dans toutes ses parties sur des suppositions ou évidemment fausses, ou trop arbitraires, pour qu'on ait pu supposer qu'il soit long-temps suivi. Aussi a-t-il trouvé dès le commencement beaucoup d'adversaires, parmi lesquels je nomme ici le célèbre Herder, un des auteurs les plus respectables de l'Allemagne, qui, dans sa *Métacritique de la Critique de la raison pure,* reproche principalement à Kant l'arrogance avec laquelle il expose ses doctrines dogmatiques dans le grimoire dialectique de la *Critique de la raison pure.* Que chacun, dit il, qui ne sait faire mieux, s'occupe de ces toiles d'araignée tant qu'il veut; moi, je connais une meilleure occupation. En même temps Herder fait un grand nombre de bonnes observations contre la philosophie de Kant et contre la confusion de son langage, sans cependant entrer profondément dans la question. Si nous entendons sous le nom de philosophie le système complet de nos connaissances *a priori,* il est clair que Kant aurait rendu le plus grand service à la philosophie s'il avait réussi à établir ce système; et les amis de la philosophie de Kant sont réellement persuadés qu'il a rempli parfaitement sa tâche. Mais pour moi, je ne peux pas partager cette conviction; et d'après ce que je viens d'exposer, c'est justement cette base de tout le système de Kant, qui en est la partie la plus faible. Là vous trouvez des idées logiques mêlées indistinctement à des idées et à de principes qui sont évidemment fondés sur l'expérience, de sorte qu'il n'y a ni unité dans le système, ni base certaine; et le développement du système manque de cette conséquence, qui est toujours le résultat de principes clairs et certains.

---

*) Kritik der reinen Vernunft. p. XXXIII. Kritik der pract. Vern. vers la fin.

C'est une fluctuation perpétuelle entre l'idéalisme et le réalisme, qui se fait sentir surtout dans la discussion de différentes démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu, où Kant se tient incertain entre *nier* et *concéder*, sans savoir prendre un point fixe. En conséquence on a reproché au système de Kant d'être un idéalisme dangereux pour la religion et la morale; et quoique son auteur se soit efforcé de réfuter l'idéalisme dans la seconde édition de sa *Critique de la raison pure*, on a reconnu, que, dans cette prétendue réfutation même, l'idéalisme de Berkley était exposé d'une manière encore plus décisive qu'ailleurs *). La méthode elle-même suivie par Kant n'est pas sans reproche. En général c'est la méthode dogmatique, procédant par définitions, propositions et démonstrations, sans que la *Critique de la raison pure* en fasse une exception complète. Car si, dans la forme, celle-ci se rapproche plus d'une discussion analytique que d'une exposition dogmatique des opinions dont elle traite, les assertions qui y sont contenues ne sont pas moins arbitraires et dogmatiques **).

Nonobstant ces défauts, la philosophie de Kant s'est répandue dans toute l'Allemagne et a eu pendant une vingtaine d'années une grande autorité dans les écoles. Vers la fin du dernier siècle et le commencement de celui-ci, on a tracé les principes de philosophie et souvent même de théologie d'après le système de Kant; et comme on est ordinairement disposé à prendre une phrase obscure pour une pensée profonde, on professe encore aujourd'hui un grand respect pour le nom de Kant, quoique ses ouvrages trouvent à peine quelques lecteurs.

Jusqu'ici j'ai donné une analyse succincte de la critique de l'entendement humain, telle que Kant nous l'a exposée.

---

*) Herder, Metacritique tome I. p. 208 sq.

**) Ibid. p. 21. Kant, Prolegomena p. 20 sq.

Mais le célèbre professeur de Kœnigsberg n'était pas satisfait d'avoir détruit l'autorité de l'ancienne Métaphysique de Wolf et de Leibnitz, et d'avoir créé la philosophie critique, dont le but principal était la recherche de la part qu'il faut attribuer dans nos connaissances à l'entendement seul, et de celle qui provient de nos sens*); il a aussi traité les doctrines qui d'après son avis embrassent tout le champ de la philosophie positive. Comme il n'y a plus de Métaphysique proprement dite, il ne reste que les principes métaphysiques des sciences naturelles auxquelles se réduit toute la philosophie théorique; tandis que l'idée de *libre arbitre*, que Kant nous accorde dans la *Critique de la raison pratique*, est l'objet de la philosophie pratique, qui est partagée en philosophie morale, et en philosophie du droit.

Les traités de ces dernières parties de la philosophie, que nous a laissés le professeur de Kœnigsberg, sont très-méthodiques; et celui de la morale en particulier se distingue avantageusement par une certaine rigidité des principes indiqués ci-dessus. Et quoique la *Morale* de Kant ne soit pas un livre distingué par la rédaction, les principes de la morale de Kant ont eu au moins une influence salutaire en Allemagne sur la manière d'enseigner et d'écrire la morale tant philosophique, que théologique. Il faut observer les lois de la morale par respect pour ces lois; il faut être vertueux, par amour pour la vertu; voilà la seule règle d'après laquelle il faut juger de la moralité de l'homme. Ce n'est pas seulement l'action, c'est aussi l'intention qui doit être bonne; et ce n'est que sous la condition, que je viens d'énoncer, que cela peut avoir lieu.**). Et pour que l'action puisse être bonne en elle-même, il faut, comme je l'ai dit plus haut, qu'elle soit telle qu'on soit obligé de

*) Prolegomena p. 128 sq.

**) Kritik der practischen Vernunft p. 126—158.

reconnaître, que tout le monde devrait agir de la même manière dans les mêmes circonstances *).

Le traité de droit philosophique, quoique bien écrit et plus clair que la plupart des ouvrages de l'auteur, ne paraît cependant pas avoir exercé une grande influence sur la manière de traiter cette partie de la philosophie pratique. Sans doute que les circonstances politiques n'ont pas permis aux professeurs de l'Allemagne d'être aussi libéraux, que le fut Kant, qui dans son traité de droit public a adopté les idées de la souveraineté du peuple, de la division des pouvoirs, et de la représentation nationale. Du reste on prétend, que Kant a eu des *idées trop étroites sur l'état*, puisque dans *le droit philosophique* il ne regarde l'état que comme une institution légale et ne nous a donné ni *un traité d'administration*, ni *un traité d'économie politique.*

Comme complément de la philosophie pratique, Kant a écrit un traité de la religion morale dans ses rapports avec le Christianisme et un traité de la paix perpétuelle; de même il a écrit une anthropologie, ou un traité des facultés physiques et intellectuelles de l'homme; ouvrages dans lesquels on reconnaît partout de la sagacité et de l'esprit. Il est cependant bon de remarquer que, d'après Kant, la religion consiste en ce que nous regardons nos devoirs comme des commandements de Dieu **), tandis que nous ne connaissons Dieu que par les lois de la morale. La Logique générale et les leçons de Métaphysique de Kant ne furent publiées que d'après ses manuscrits, et par ses amis et ses élèves. Quant aux leçons de Métaphysique il est à remarquer, qu'il les divise, d'après la manière usitée, en Ontologie, Cosmologie, Psycologie et Théologie naturelle, et qu'il traite de ces différentes parties de la Métaphysique d'une manière peu différente de

*) Kritik der practischen Vernunft p. 54.
**) Kritik der Urtheilskraft p. 417.

celle qui fut suivie dans l'école ancienne qui porte les noms de Leibnitz et de Wolf.

Par rapport à la Métaphysique des sciences naturelles, de laquelle Kant nous a laissé un petit traité, il faut entrer ici en plus grand détail, puisque les idées de Kant ont eu jusqu'ici une grande vogue en Allemagne, et qu'elles ont donné en partie naissance à une école philosophique particulière, qui est connue sous le nom des philosophes de la nature. Ajoutons que ce petit traité de Kant est encore considéré comme le meilleur ouvrage qui existe sur la philosophie de la nature, ce qui doit être une raison suffisante pour que nous l'examinions de près.

J'ai dit plus haut que Kant parle le plus souvent du système des catégories et des principes *a priori* comme si ce n'étaient que les formes de nos pensées, ou que des idées et des principes de la logique générale. Mais il les considère aussi comme des idées et des principes de la physique; et ce dernier point de vue diffère essentiellement du premier. Dans une proposition hypothétique, je dis bien qu'une chose dépend d'une autre, sans cependant affirmer que l'une doive nécessairement être suivie de l'autre comme la cause, de son effet. La proposition que tous les phénomènes de la nature sont produits par d'autres phénomènes qui les ont précédés, ne peut pas être considérée comme une proposition de logique, sans qu'il s'en suive une grande confusion dans les idées; et c'est cette confusion, à ce que je crois, qui est la source principale de l'obscurité connue de la *Critique de la raison pure.* Dans la Métaphysique des sciences naturelles Kant prend aussi pour base de ses développements, du moins d'après ce qu'il dit, les catégories de quantité, de qualité, de relation, et de modalité; et il partage en conséquence tout son livre en quatre parties, dans chacune desquelles il prétend traiter de l'idée de la matière, sous un des rapports que je viens d'indiquer.

Dans la première partie, qu'il appelle *la Phoronomie*, il dit que la matière est ce qui est mobile dans l'espace. A cette définition il ajoute les définitions du mouvement, du repos et de la vitesse; ensuite il développe des idées surannées et depuis long-temps reconnues fausses, sur la composition de deux vitesses, qu'il regarde comme un mouvement du mobile dans l'espace absolu d'après la direction de l'une de ces vitesses, et comme un mouvement de l'espace relatif, dans lequel se trouve le mobile, en sens contraire à l'autre des deux vitesses données *).

La seconde partie du traité de Kant est appelée *la Dynamique* et contient les idées nouvelles de l'auteur. Dans cette partie Kant nous dit d'abord que la matière est le mobile, en tant qu'il remplit l'espace, dans lequel il se trouve, non pas par son existence seule, mais *par une force motrice particulière*. Pour prouver son assertion, Kant nous fait observer que nous éprouvons une résistance, quand nous voulons pénétrer dans un espace, dans lequel se trouve un autre corps, de sorte que le mouvement, par lequel nous voulons pénétrer dans cet espace, est détruit par cette résistance. „*Mais,* dit il, *un mouvement ne peut être détruit* „*que par un mouvement égal et opposé,* donc la résistance „que la matière oppose à tous les autres corps est la cause „d'un mouvement de ces derniers en sens opposé à leur premier mouvement; et comme la cause d'un mouvement quelconque est appelée force motrice, il faut donc admettre „que la matière remplit l'espace non pas par son existence „seule, mais par une force motrice particulière **)."

On voit bien que tout ce raisonnement de Kant n'est qu'un jeu de mots, par lequel il prend la résistance pour

*) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; Riga 1787. p. 20 sqq.

**) Ibid. p. 33.

une force. Quand un mouvement quelconque est détruit par un obstacle fixe, on peut bien remplacer dans les formules de Mécanique cet obstacle fixe par une force motrice égale et opposée à celle qui agit sur le mobile, parce qu'une telle force détruit le mouvement du mobile aussi bien que le fait l'obstacle fixe; mais il ne s'en suit pas qu'un obstacle fixe soit réellement une force. Et la résistance que nous éprouvons en voulant pénétrer dans un espace, dans lequel se trouve un autre corps, s'explique par l'impénétrabilité qui est une propriété générale de la matière, que nous connaissons par l'expérience et qui est considérée par Kant comme une qualité occulte, qu'il pense remplacer par l'explication que nous venons de lire *). Voilà bien une proposition insoutenable; et c'est cette proposition qui est la base de la physique dynamique de Kant, de l'idéalisme de Fichte, et de la philosophie de la nature de Mr. Schelling.

En s'appuyant sur cette première proposition, Kant continue d'admettre „que la matière remplit l'espace, dans „lequel elle se trouve, par des forces répulsives de toutes ses „parties, c'est-à-dire par une force expansive particulière, „qui a un certain degré, au-dessous et au-dessus duquel on „peut s'imaginer d'autres degrés à l'infini.“ Il ajoute que cette force expansive est aussi appelée élasticité et que conséquemment l'élasticité est une propriété primitive de la matière.

D'après *la troisième proposition de Kant*, „la matière „peut être comprimée à l'infini, sans cependant pouvoir être „pénétrée par une autre matière, quelque grande que soit „la force comprimante de celle-ci.“ La cause en est, „que *„la force expansive de la matière* d'un corps, *réduite par la „compression dans un moindre espace, doit augmenter à mesure que l'espace diminue;* de sorte qu'elle devrait être in-

*) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; p. 41.

„finiment grande, quand la matière serait réduite dans un „espace infiniment petit. Mais pour faire équilibre à cette „force expansive infinie, il faudrait avoir une force de com- „pression infiniment grande, et une telle force ne peut pas „exister *)."

On voit facilement, que dans cette proposition Kant avait en vue la loi de Mariotte sur la compression de l'air atmosphérique; et chacun sait qu'il est impossible d'assigner *a priori* la loi suivant laquelle la force expansive des corps gazeux augmente par la compression. Le gaz acide carbonique peut même être réduit à l'état solide; et dans cet état il se vaporise quelque fois lentement et sans explosion; de sorte que tous ces raisonnements de Kant ne sont fondés que sur un jeu de l'imagination qui n'admet aucune application à la nature, dont Kant pense nous enseigner les lois *a priori.*

Quatrième proposition. „La matière est divisible à l'in- „fini en particules qui sont elles-mêmes de la matière. Car „la matière est impénétrable par suite des forces répulsives „qui se trouvent dans chaque point d'un espace rempli de „matière. Mais ces points de l'espace, agissant l'un sur „l'autre par des forces répulsives, doivent être mobiles cha- „cun en particulier, et par suite ils doivent être séparables „l'un de l'autre. Donc la matière est divisible à l'infini, en „particules matérielles **), de même que l'espace qu'elle „remplit."

---

*) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; p. 39.

**) La matière étant le sujet de toutes les qualités par lesquelles les corps agissent sur nos sens, il est clair qu'elle ne peut être qu'un noumenon ou être de raison qui nous est tout-à-fait inconnu quant à son essence; et cependant Kant nous dit, non seulement qu'elle est le résultat des forces attractive et répulsive qui agissent dans chaque point de l'espace occupé par les corps, mais aussi qu'elle est divisible à l'infini; et pour ne pas être obligé d'admettre que

Mais la supposition de points, agissant l'un sur l'autre par des forces répulsives, est gratuite et ne découle pas même de la seconde proposition énoncée ci-dessus; et l'évaporation d'un liquide dans un gaz démontre clairement, qu'un gaz peut remplir un certain espace, et agir par son élasticité sur les parois du vase dans lequel il est contenu, sans que par cela il empêche les particules de la vapeur, qui se forme, de pénétrer entre ses molécules et de se répandre dans le vase entier. Du reste il est bon de remarquer que d'un côté les combinaisons chimiques d'après des proportions simples des élémens, et d'un autre côté les limites observées à l'évaporation des liquides, sous des températures très-basses, font penser à beaucoup de physiciens d'aujourd'hui que la matière n'est pas divisible à l'infini.

Cinquième proposition. „La matière serait impossible „sans une force attractive. Car par sa force répulsive seule „la matière s'étendrait à l'infini et se dissiperait dans l'es„pace. Il faut donc admettre une force attractive, qui puisse „contre-balancer la force répulsive; de sorte que l'attraction est la seconde force primitive de la matière *)“.

Il est clair qu'on ne pourrait pas dire au juste, comment il faudrait s'imaginer les rapports de la force attractive et de la force répulsive dans l'espace, pour en concevoir la possibilité de la matière, ni même comment on pourrait s'imaginer des forces sans une matière dans laquelle elles agissent. Si les forces attractive et répulsive sont égales, elles se détruisent; si elles sont inégales, elles se détruisent en partie, et en définitive il ne reste que répulsion ou attraction. Et de même que la matière ne serait pas possible

---

les corps contiennent un nombre infini de particules, ce qui serait une contradiction, il admet que la matière est un phænomenon et n'a qu'une existence idéale. Ibid. p. 49. Kritik d. r. Vern. p. 333.

*) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; p. 52 sq.

par la seule répulsion, elle ne le serait pas non plus par la seule attraction, comme Kant nous le démontre dans la sixième proposition. Enfin s'il est impossible de s'imaginer des forces, sans s'imaginer une matière dans laquelle elles agissent; toutes les explications que Kant nous donne de la possibilité de la matière supposent déjà l'existence de la matière. Donc notre professeur tourne toujours dans le même cercle vicieux; ce qui est d'autant plus étonnant qu'il dit lui-même*), que là où il y a de l'action et de la force, il y a aussi de la substance" *ou de la matière;* car c'est la même chose quand on parle des corps**).

Ayant fait connaître dans ce qui précède la manière dont Kant traite la Métaphysique des sciences naturelles, je ne crois pas qu'il soit nécessaire de continuer l'exposition de son système, surtout puisque la troisième et la quatrième partie de son traité ne contiennent rien qui mérite notre attention. J'ajoute seulement que d'après Kant la matière peut remplir l'espace, sans laisser de pores vides; et que la différence entre les densités des corps s'explique par le degré plus ou moins grand, suivant lequel l'espace est rempli par les forces attractive et répulsive de la matière. Kant admet de plus que les différents fluides peuvent se pénétrer mutuellement; et qu'un sel qui se dissout pénètre le dissolvant; enfin que la force attractive de la matière se répand dans tout l'espace, et qu'elle diminue comme le carré de la distance augmente, *puisque les surfaces des sphères sont entre elles comme les carrés des rayons;* et ainsi de suite.

Il paraît donc qu'on peut être grand philosophe, sans avoir toujours des idées justes; et qu'on s'égare facilement dans les sciences, quand on se laisse guider par l'imagination.

*) Kritik der r. V. p. 250.

**) Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft; p. 42.

Mais il faut de plus observer que tout ce système métaphysique de philosophie naturelle, que nous venons de lire, a été développé avec plus de détails et de sagacité, long-temps avant Kant, par le Père Boscovich *) et par Pristley **), et qu'il a été réfuté par Deluc, qui fait observer qu'une force, sans substance, ou matière, dans laquelle elle agisse, n'est qu'un mot vide de sens ***).

L'histoire céleste †) est un autre petit ouvrage de Kant, qui vers la fin du dernier siècle a eu une grande renommée en Allemagne, et dans lequel, dès 1755, l'auteur a développé des idées cosmologiques en partie neuves, ou qui étaient alors les plus accréditées sur le système planétaire et le ciel étoilé en général. Mais comme ces idées sont souvent vagues et que l'ouvrage n'est plus au niveau des théories astronomiques d'aujourd'hui, on ne parle plus de l'histoire céleste de Kant. Cependant il est digne de remarque que les idées cosmologiques de Kant se rapprochent beaucoup de celles que plus tard Herschel a exposées dans ses „remarks on the construction of the Heavens", et que Laplace a depuis développées dans l'Exposition du système du monde liv. V. ch. VI.

Du reste, Kant était, autant qu'on peut en juger par ses ouvrages, un homme d'un grand savoir, d'un caractère libéral et modéré, doué d'une grande sagacité et d'un esprit très-méthodique. Ses ouvrages philosophiques sont sans doute le traité moderne le plus complet de Philosophie spéculative

*) Boscovich, theoria philosophiae naturalis, Venetiis 1763.

**) Pristley, histoire de l'optique p. 283 sq. de la traduction allemande de 1775; et Pristley, Disquisitions relating to Matter and Spirit, Lond. 1778. 8.

***) Voyez le dictionnaire de physique par Gehler, publié à Leipzic en 1798. art. matière.

†) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Frankfurt und Leipzig. 1797.

qui existe en allemand, et on le consultera toujours avec fruit en pareille matière.

JACOBI.

Avant de continuer l'exposition des systèmes philosophiques qui sont basés sur la philosophie de Kant, il me faut dire quelques mots sur Jacobi, un des auteurs allemands modernes qui ont le mieux écrit sur la philosophie, sans qu'il ait cependant fondé une école particulière. Né à Dusseldorf en 1743 et mort à Munich en 1819, il s'occupa pendant toute sa vie de la philosophie spéculative, et eut assez d'esprit pour reconnaître le faible des anciens systèmes de Métaphysique, sans se laisser imposer par l'autorité plus récente de Kant et de ses successeurs. C'est avec une sorte de prédilection qu'il a étudié le système de Spinosa, sans devenir Spinosiste, et qu'il a pesé les doutes de Hume, sans se laisser entrainer vers le scepticisme. En même temps il est un des auteurs qui ont le mieux jugé la philosophie de Kant et en ont mis au grand jour les inconséquences et les contradictions palpables.

Pour expliquer l'origine de nos sensations et de nos perceptions, Kant a admis que le monde physique existe réellement et indépendamment de nous, tandis qu'il le relègue au nombre des noumena, quand il veut nous faire voir, que tous les objets de l'expérience sont soumis aux catégories et aux principes qui se trouvent *a priori* dans notre entendement. Voilà le cercle vicieux, duquel Kant ne peut pas sortir, et dont Jacobi relève toutes les conséquences par rapport à la *Critique de la raison pure* *)

---

*) Ueber den transcendentalen Idealismus; Jacobi's Werke, Leipzig

Nous verrons bientôt que l'idéalisme transcendental, qui est la base du système de Kant, fut développé avec beaucoup plus de conséquence par Fichte; mais pour notre philosophe de Dusseldorf cet idéalisme conséquent de Fichte n'était qu'un vain tissu d'abstractions logiques, qui, vides de tout ce qui fait la dignité de l'homme et l'objet de la véritable philosophie, mène à l'athéisme systématique.

Pour Jacobi il n'y a de certitude absolue que dans les perceptions et les sensations immédiates; et tout ce que nous savons des corps extérieurs et du monde intelligible est le résultat de la foi que nous avons en nous-mêmes et en nos meilleurs sentiments. C'est par ces derniers que l'existence de Dieu et les vérités morales sont pour nous plus certaines, même que tout ce que nous démontrons péniblement dans les sciences par l'enchaînement d'idées abstraites. Jacobi se sert habilement des doutes de Hume pour démontrer la nécessité de la foi; et, à ce qu'il dit, il n'aime tant le système de Spinosa que parceque ce système plus qu'aucun autre, l'a convaincu qu'il y a des choses que nous ne pouvons pas comprendre. Du reste il regarde le Spinosisme comme un système athéistique absolument faux, quoiqu'il convienne que Spinosa „avait le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, et une justesse, une force et une profondeur de raisonnement, qu'il est très-difficile de surpasser *).“

1815. B. II. p. 291—310. Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen. Ibid. B. III. p. 61—195.

*) Ibid. B. IV. p. 125. Je crois bien que Spinosa a développé son système avec une sorte de conséquence et surtout avec beaucoup de hardiesse; mais il l'a construit sur des suppositions vagues et tout-à-fait arbitraires par rapport à la substance unique et infinie, qu'il admet comme base de toute sa philosophie, et qui est une conception de Descartes (Principia Philosophiae parte II. XXIII.) qui ne se trouve plus en harmonie avec l'état actuel des sciences naturelles (confer. Rogerus Cotes in praefatione ad Newtonis Principia philosophiae naturalis mathematica. Amstelodami 1723.). Quel

Les ouvrages de Jacobi qui pour la plupart sont en forme de dialogues, ou consistent en lettres écrites à différentes personnes, intéressent autant par la simplicité du style que par la variété des objets qui y sont traités. Tantôt ce sont les systèmes de Leibnitz et de Spinosa, tantôt ce sont ceux de Hume, de Kant et de Fichte, qui sont exposés avec autant de clarté, que de justesse et d'esprit; et en même temps nous y faisons la connaissance d'un grand nombre de notabilités philosophiques de l'Allemagne et de quelques pays étrangers. Lessing nous explique sa devise panthéistique: *ἓν καὶ πᾶν*; pendant que Mendelssohn nous annonce une réfutation de la philosophie de *l'un et du tout;* Lesage à Genève et Hemsterhuis à La Haye sont également mis en scène. Mais Jacobi est plus clair en exposant les doctrines des autres philosophes, qu'en établissant son propre système en quelque sorte sentimental; et il est difficile de saisir l'ensemble de ses idées, même quand on fait une lecture suivie de ses ouvrages.

FICHTE.

Après Kant, c'est Fichte qui a eu en Allemagne la plus grande renommée comme philosophe. Professeur de philosophie à l'université d'Iéna et ensuite à Berlin, il a développé le système de Kant d'une manière particulière, qui a eu un succès d'autant plus grand, que l'auteur, par l'élégance

---

physicien pourrait aujourd'hui souscrire à un système philosophique qui met au nombre de ses propositions principales celle-ci: „Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur“ (Spinozae Ethices parte II. prop. 13. lemmate I.)?

et la beauté de son style, est compté parmi les classiques allemands, et que l'ouvrage *sur la destinée de l'homme,* dans lequel il explique l'ensemble de son système, est d'une lecture facile et agréable aux amateurs des méditations philosophiques. Son *traité des principes des sciences* (die Wissenschaftslehre) est diffus, scolastique et plein de subtilités, de sorte qu'on ne le lit pas plus que la *Critique de la raison pure* de Kant, à l'étude de laquelle il doit servir d'introduction, selon la déclaration de l'auteur lui-même.

Dans la *Critique de la raison pure,* Kant suppose que les idées de l'espace et du temps se trouvent toutes formées dans notre esprit, indépendamment de l'expérience; il admet de plus que les perceptions et les sensations des objets extérieurs, fournies par les sens, et qui ne sont pas possibles sans les idées de l'espace et du temps, n'ont, aussi bien que ces dernières idées, de réalité que dans notre conscience, et n'existent que dans notre esprit. Fichte au contraire tâche de montrer, comment notre esprit se forme les idées de l'espace et du temps, et comment, en plaçant dans l'espace et le temps les perceptions et les sensations qu'il produit dans son intérieur, il s'imagine l'existence des corps extérieurs; et de cette sorte il veut mettre le lecteur sur le point, où commence la Critique de Kant *), en évitant la contradiction qui se trouve dans le système de Kant dès son commencement.

Le système de Kant est l'idéalisme transcendental, qui peut se résumer en ces mots: nous ne connaissons des objets extérieurs que leur apparence, et l'essence des êtres nous restera toujours cachée; nous ne serions même pas certains de leur existence, si la loi morale, dont nous avons

---

*) Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre; Jena und Leipzig, 1795. p. 108. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre; Leipzig, 1794. p. 138.

la connaissance indépendamment de l'expérience, ne nous en était un garant sûr. C'est cette loi, qui suppose l'existence de ce monde intelligible, dont le monde phénoménal n'est que l'image formée dans notre ame. Guidés par la conscience morale, nous croyons l'existence de Dieu, le *libre arbitre* et l'immortalité de l'ame que la philosophie théorique ne pourrait pas démontrer.

Fichte développe la même pensée, mais de manière que notre ignorance par rapport à l'existence des objets extérieurs devient encore plus saillante que dans le système de Kant; et entrainé par ses raisonnements, il devient même tout-à-fait idéaliste, et nie l'existence de la matière.

Nos sensations, dit-il, et nos perceptions ne sont que des affections de notre *sens interne,* et le sentiment de ces sensations et la conscience de ces perceptions ne sont que la conscience d'une modification de notre propre existence. Mais en réfléchissant, nous pouvons distinguer trois choses différentes dans cette conscience. D'abord nous distinguons la sensation en elle-même, ou nous distinguons ce que nous sentons; par exemple, le rouge ou le bleu, dont nous avons la sensation. Ensuite nous avons la conscience que c'est nous qui sentons; nous distinguons donc l'objet senti du *moi* qui sent. Enfin nous sentons que nous avons cette sensation particulière, du rouge par exemple; ou en d'autres mots: nous combinons dans un même sentiment l'objet senti avec le *moi* qui sent.

La sensation en elle-même n'est qu'un état passif de l'ame; mais la réflexion sur cette sensation est un acte de notre intelligence; et c'est parce que nous avons la conscience de nos sensations que nous sommes des êtres intelligents.

Mais par cela même que nous distinguons ce que nous sentons, du *moi* qui sent en nous, nous limitons ce *moi,* nous mettons nos sensations hors de nous; nous les rapportons à des objets qui sont au dehors de nous; et nous nous

formons en même temps l'idée de l'espace, dans lequel se trouvent ces objets.

En rapportant nos sensations à des objets extérieurs, nous supposons qu'elles sont produites par ces objets; mais l'objet senti n'existe que par la pensée et dans la pensée, qui elle-même n'est qu'une affection de notre ame, sur laquelle nous pouvons réfléchir aussi bien que sur nos sensations elles-mêmes.

Donc, nous ne pouvons que réfléchir sur nous-mêmes; et tout le monde, que nous nommons le monde extérieur, n'existe que dans nous, et n'est que l'image de nous-mêmes, que nous regardons en nous-mêmes. Il n'est que le produit de notre activité intellectuelle, et il n'existe que dans notre conscience de nous-mêmes. Ainsi le monde entier n'est pour nous que l'apparence de nous-mêmes; et nous-mêmes ne sommes pour nous, qu'une apparence de nous-mêmes. De ce cercle nous ne pouvons pas sortir; et notre existence elle-même, et tout le monde, ne sont pour nous qu'un songe *).

---

*) Pour indiquer l'ordre des idées de l'auteur, je vais citer quelques passages de son livre sur la destinée de l'homme:

Quand j'ai la conscience que je vois quelque chose, je n'ai que la conscience d'une modification de moi-même. (Die Bestimmung des Menschen; Berlin 1800. p. 77.).

A la rigueur je ne peux que dire: j'ai la conscience que je vois ou que je touche les choses . . . . . . Dans toute perception je ne perçois qu'un état de moi-même. Ibid. p. 79.

Je ne vois pas la surface rouge; je ne vois que le rouge. Ibid. p. 87.

Dans le même moment je ne peux pas avoir des sensations ou des affections contraires les unes aux autres. Ibid. p. 89.

Je ne sens que les changements successifs du même point mathématique; je ne sens pas les propriétés simultanées de plusieurs points d'une surface qui seraient les uns à côté des autres. Ibid. p. 90.

Mais voici la merveille, qui nous délivre de ce cauchemar! Nous sentons que nous sommes des êtres actifs; nous avons la conscience de nos devoirs et de nos droits. C'est par ce sentiment et cette conscience que nous sommes obligés de reconnaître l'existence réelle des hommes, nos semblables, et des objets extérieurs, sur lesquels se portent nos désirs et ceux des autres hommes. La conscience de la loi morale qui nous dicte nos devoirs, et la croyance, qui en dérive, en l'existence du monde extérieur, ne sont cependant elles-mêmes qu'un sentiment que nous avons de nous-mêmes; et ce n'est qu'à cause de la voix impérieuse, avec laquelle s'annonce en nous la loi morale, que nous sommes obligés d'avoir foi en l'existence du monde qui n'est qu'en nous et en notre conscience*).

De cette manière nous nous regardons comme des êtres actifs, doués de *libre arbitre,* entourés d'objets extérieurs et vivant dans un monde sensible, dans lequel nous concourons, sans le savoir, ni vouloir, à la réalisation du plus grand perfectionnement physique et moral du genre humain, à la plus haute civilisation du monde entier, et à la paix géné-

---

Je vois que j'étends ce qui n'est dans le sentiment qu'un point; que je mets à côté l'un de l'autre, ce que je devrais mettre l'un après l'autre, puisque dans le sentiment il n'y a que succession. (Dans mon esprit) la ligne s'engendre du point, et la surface s'engendre de la ligne. Ibid. p. 93.

J'étends le sentiment du rouge sur toute la surface; et j'admets qu'il y ait un corps derrière la surface. Ibid. p. 94.

A la rigueur je n'ai pas la conscience des objets; je n'ai que la conscience que j'admets dans la conscience ces objets. Et je les admets d'après le principe que rien n'est sans cause. Ibid. p. 109.

La conscience, que nous avons des objets extérieurs, n'est absolument rien, sinon le produit de notre intelligence; et nous ne savons rien des objets que ce qui se trouve dans notre conscience. Ibid. p. 159. Notre existence n'est qu'un songe. Ibid. p. 173.

*) Die Bestimmung des Menschen p. 181—215.

rale et perpétuelle, — dernier but de la raison humaine par rapport au monde physique, dans lequel nous vivons*).

Mais les actions de l'homme le plus vertueux n'ont pas toujours les suites qu'on pourrait en attendre; et les maux physiques et moraux, qui nous entourent dans ce monde, forment un contraste d'autant plus grand avec le droit, que nous reconnaissons à l'homme vertueux, d'être heureux, que la loi morale est plus impérieuse. De là l'origine des idées, que nous nous faisons d'un nouvel ordre de choses, auquel nous appartenons par notre volonté dès la présente vie, et dans lequel nous continuerons notre existence après la mort, — si mort il y a; car dans la nature il ne peut exister que développement. Peut-être que la vie future se rapportera à une nouvelle vie qui doit la suivre, comme la vie actuelle se rapporte à la vie future; et ainsi à l'infini **).

Si l'on demande après tout cela, d'où il vient que nous avons des sensations et des perceptions, et en quoi elles consistent; alors il faut répondre qu'il est impossible d'en donner une explication. *D'où vient-il que nous avons la connaissance des autres intelligences qui sont en-dehors de nous, c'est-à-dire, des autres hommes?* Nous ne le savons pas non plus. *D'où vient cette autre circonstance remarquable, que tous les hommes s'accordent par rapport à leurs sensations et à leurs perceptions, de sorte que tous reconnaissent le même monde physique et sensible?* C'est incompréhensible***). Pour l'expliquer, il faut admettre que toutes les intelligences sont en communication entre elles par l'Intelligence unique, suprême et infinie, par la sainte volonté, dans laquelle et par laquelle toutes les intelligences finies existent, *qui développe en nous toutes les pensées et les sensations,* et

*) Die Bestimmung des Menschen; p. 215—248.

**) Ibid. p. 263—269.

***) Ibid. p. 296—300.

qui est par cela même le créateur du monde. Car il n'existe d'autre création que celle qui se développe en nous par la conscience morale, et par les perceptions, les sensations et les pensées qui sont en rapport avec elle *).

Si la matière était quelque chose, il n'y aurait nulle part rien, et partout et pour toute l'éternité il n'existerait rien. Le mal lui-même, qui se fait dans le monde par l'abus de la liberté, n'existe que par cette volonté suprême, qui nous impose nos devoirs **); et sous ce rapport tous les événements du monde sont bons et conformes à leur but. Il n'y a qu'un seul monde possible, qui est parfaitement bon. Tout sert à corriger les hommes et devient pour eux un moyen d'éducation; tout sert à la réalisation du but de l'existence des hommes sur la terre. Partout dans le monde il y a plan et dessein; et c'est ce que nous appelons la nature; par exemple quand nous disons que la nature conduit les hommes par la misère au travail, par les maux du désordre général à une constitution légale, et enfin par les maux de la guerre à la paix perpétuelle. Cette nature c'est ta volonté, être infini, c'est ta providence ***)!

Ce qui précède est un abrégé du système philosophique de Fichte; et l'on voit facilement que ce système a tous les défauts de l'idéalisme poussé à outrance. Il commence par la conscience que nous avons de nos sensations, et n'en peut pas franchir les limites étroites, puisque la foi, que l'auteur appelle à son secours pour préparer une issue au cercle dans lequel il se trouve enfermé, n'est elle-même qu'une

---

*) Die Bestimmung des Menschen; p. 302. Des hommes d'esprit, comme Jean-Paul Richter, se sont toujours moqués des philosophes-créateurs de l'école de Fichte.

**) On pourrait reconnaître dans ces passages du livre de Fichte, et dans quelques passages analogues des écrits de Mr. Schelling, les doctrines de l'église protestante réformée sur la prédestination.

***) Ibid. p. 312.

modification de notre conscience ; de sorte que ce système est une maison qui n'a ni porte d'entrée ni porte de sortie, un système qui ne suffit pas même à expliquer, tant bien que mal, l'origine de nos sensations et de nos perceptions, et dont le développement par rapport aux idées morales et religieuses est la partie la plus faible. Comment peut-on connaître ses devoirs, quand on ne sait rien de l'existence du monde? Je comprends bien que, l'existence de mes semblables supposée, je puisse me former l'idée des relations qui peuvent avoir lieu entre eux et moi ; mais le contraire est impossible. Il implique contradiction de supposer des devoirs envers les hommes, sans avoir supposé l'existence des hommes. Et sur cette contradiction roule tout le raisonnement de Fichte, quand il veut développer l'origine des croyances en l'immortalité de l'ame et l'existence de Dieu. On pourrait même dire que ces deux idées sont tout-à-fait étrangères à ce système qui se termine à l'ordre moral du monde, ou, si vous voulez, à la paix perpétuelle; les idées de Dieu et de l'immortalité de l'ame n'étant que des additions faites pour éviter les reproches d'athéisme qui avaient été faites à l'auteur et l'avaient obligé de quitter l'université d'Iéna. Et cette idée de Dieu même, telle qu'elle est développée par Fichte dans l'endroit cité, détruit la liberté morale de l'homme, et n'est que l'idée du Dieu de Spinosa.

Kant ne pouvait pas se trouver dans les embarras qui naissent du système de Fichte, puisqu'il admet, en dehors de nous, l'existence réelle des corps qui agissent sur nos sens, pour produire en nous les sensations; et quoique les lois morales soient d'après lui le fondement des croyances religieuses, il admet cependant l'existence des hommes avant de parler de nos devoirs envers eux. Il est vrai que Kant tient souvent le langage de l'idéalisme parfait; cependant il déclare aussi qu'il serait absurde de vouloir nier l'existence réelle des corps extérieurs. A en croire Fichte, Kant aurait

eu des raisons, pour lesquelles il n'aurait pu, ni voulu dire toute sa pensée*); et peut-être que des raisons semblables ont existé pour que Fichte se couvrît du voile du mystérieux, et développât ses idées d'une manière tout-à-fait scolastique et presque inintelligible, comme il le fait dans le livre sur les principes des sciences (die Wissenschaftslehre); car il paraît que dès 1794 on l'avait déjà soupçonné d'athéisme**). Aussi Fichte savait-il trop bien écrire, pour qu'on pût croire que, sans raisons urgentes, il se serait mis, par la forme de ses écrits, à côté des scolastiques du quatorzième siècle; — lui, qu'on aimerait à croire un disciple de Platon, quand on lit son livre sur la destinée de l'homme. Ou bien est-ce que c'était peut-être pour rehausser l'importance de ce qu'il voulait faire regarder comme des découvertes en philosophie, que Fichte cherchait à devenir incompréhensible au public? Avait-il la manie si ordinaire aux petits esprits et quelquefois aux grands, de vouloir faire croire qu'il était profond penseur? Du moins il est certain, que Fichte doit en grande partie sa renommée à la beauté du style qui règne dans le livre sur la destinée de l'homme; et s'il n'avait rien

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre; Leipzig 1794. p. 138. Kant, au contraire, a déclaré qu'il croyait que les principes des sciences de Fichte étaient un système tout-à-fait insoutenable; que les principes purs des sciences ne sont ni plus ni moins que la logique générale . . . . . . et qu'il était lui-même si peu disposé à prendre part à la métaphysique d'après les principes de Fichte, qu'il avait conseillé à celui-ci d'éviter ces subtilités inutiles et de cultiver son beau talent d'écrire; à quoi Fichte lui avait cependant répondu, qu'il ne perdrait pas de vue la scolastique. Dans une autre occasion Fichte a dit que Kant n'avait que les trois quarts d'une tête, et que ses ouvrages étaient absolument inintelligibles pour quiconque n'en connaissait pas d'avance le contenu. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung von Beneke; Berlin 1833. p. 103 sq.

**) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. p. 228.

écrit que ses principes des sciences, il serait oublié il y a long-temps, comme tant d'autres, qui ont écrit pour ou contre le système de Kant, ou sur le système de Fichte lui-même, et dont on ne trouve plus les noms et les titres des livres que dans les traités sur l'histoire de la philosophie de Tennemann, de Rixner etc.

Mais en général il est difficile de ne pas faire la remarque par rapport au système de Fichte, que, chez l'homme, la croyance en l'existence du monde extérieur précède de bien long-temps la connaissance des devoirs, et que ce sont les besoins physiques, des observations et des expériences mille fois répétées sur les mêmes objets, qui l'y portent dès sa première enfance. Pour quoi donc ce jeu puéril de faire des systèmes forcés, là, où la vérité est si facile à saisir?

Si nous regardons de plus près les principes des sciences de Fichte, nous trouvons, comme point saillant de sa manière d'envisager la philosophie, la remarque suivante, faite par lui dans une lettre écrite à Reinhold: Kant est le premier auteur qui ait montré, qu'en philosophie il faut commencer par l'analyse des facultés intellectuelles de l'homme, tandis que Reinhold a le premier observé que toutes les recherches philosophiques doivent procéder d'un seul principe. Il faut avec Kant distinguer dans l'esprit de l'homme trois facultés; d'abord la faculté de sentir, ensuite celle de penser, et enfin la volonté. Mais en analysant ces trois facultés, dans les *Critiques de la raison pure, du jugement* et *de la raison pratique,* Kant a posé dans chacune de ces critiques un autre principe, duquel elle procède *). Reinhold croit pouvoir les ramener à un seul principe, en admettant que dans notre conscience nous distinguons la

*) Ueber das Wesen und die Ordnung der speculativen Philosophie und Theologie von Sengler; Heidelberg 1837 p. 62 sq.

sensation, de l'objet senti et du sujet qui sent, et que la sensation se rapporte à l'un et à l'autre de ces derniers*). Mais Fichte pense que le principe de Reinhold est une proposition dérivée, et que lui il se trouve en état de pouvoir donner le premier principe, par lequel toute la philosophie doit commencer et dans lequel elle doit se contenir de telle sorte que toutes ses propositions doivent s'en suivre**).

Et ce *premier principe* est: *moi* c'est *moi*, ou: *moi, je me sens être moi****). D'après Fichte, Kant aurait seulement fait allusion à ce principe †), tandis que Descartes l'aurait plus explicitement énoncé dans la proposition: *cogito; ergo sum.* Du reste ce n'est que *le principe de l'identité* de la logique générale appliqué à la conscience; et il peut être représenté par: $A = A$ ††).

Le second principe est la proposition que, *en me sentant être moi, j'oppose au moi une chose quelconque qui n'est pas moi,* ou je me distingue de tout ce qui n'est pas *moi.* Le principe analogue de la logique générale est le *principe de l'antithèse,* qui peut être exprimé par $-A$ *n'est pas* $= A$ †††), où l'on désigne par $-A$ une chose qui n'est pas *A;* par exemple: la plante n'est pas un animal.

Troisième principe: Dans le *moi* j'oppose *au moi partitif* (dem theilbaren Ich) un *non-moi partitif* (ein theilbares Nicht-Ich). Le principe correspondant de la logique est le *principium rationis* qui peut être exprimé par: *A est en partie* $= -A$ et vice-versâ [1]). C'est une synthèse du *moi* et du *non-*

---

*) Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie; Leipzig 1812 p. 339.

**) Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. Leipzig 1795 p. 3 sq.

***) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre p. 10.

†) Kritik der reinen Vernunft p. 131—142. p. 428—432.

††) Grundlage der gesammten Wissensch. p. 15.

†††) Ibid. p. 21.

[1]) Ibid. p. 30.

moi, qui est possible, parce que tous les deux se laissent partager; ou en d'autres mots: je peux réfléchir sur moi-même, et je distingue alors le *moi* comme objet, sur lequel je réfléchis, du *moi* qui est le sujet réfléchissant; et l'idée du *moi en général* contient ces deux idées du *moi-objet* et du *moi-sujet*. Le *moi-objet* est une partie du *moi en général*, et différente du *moi-sujet*. Donc, le *moi en général* étant désigné par *A*, une partie de cet *A* est le *moi-objet* désigné par *—A*; ou: *A est en partie = —A*.

Dans la logique générale on combine de la même manière deux idées d'après une notion générale qui leur est commune, tandis qu'elles diffèrent par des notions singulières. Ainsi dans l'idée générale de corps on fait abstraction de toutes les propriétés particulières de différents corps; et tout ce qui remplit l'espace peut être appelé un corps, quelque grande que soit la différence, par laquelle un corps diffère d'un autre, ou, d'après la manière de s'exprimer de Fichte, par laquelle un corps est *opposé* à un autre corps*). Par exemple: l'or n'est pas de l'argent; mais l'or et l'argent étant tous les deux des métaux, on peut dire que l'or (*A*) est sous le rapport, qu'il est un métal, ou en partie, =à l'argent (*—A*). De ces principes de Fichte découlent les propositions suivantes:

Première proposition: Dans le *moi* et par le *moi* il y a *position* aussi bien du *moi* que du *non-moi*, *l'un limitant l'autre*, de sorte que la réalité de l'un détruit ou exclut l'autre.

Cette proposition contient les deux propositions suivantes:

1° En pensant le *moi*, je pense le *non-moi* comme limité par le *moi*; ou comme dit Fichte: le *moi pose* le *non-moi* comme limité par le *moi*. C'est à dire quand il n'y a pas *de sujet*, il n'y a pas *d'objet*.

---

*) Grundlage der gesammten Wissensch. p. 38—42.

2° En pensant le *moi,* je pense le *moi* comme limité par le *non-moi;* ou, d'après l'expression de Fichte: le *moi* se *pose* lui-même comme limité par le *non-moi.* C'est à dire: quand il n'y a pas *d'objet,* il n'y a pas *de sujet.*

Cette dernière proposition est le fondement de la partie théorique des principes des sciences, tandis que la première est le fondement de sa partie pratique*).

Seconde proposition: En admettant *une tendance* (à agir) dans le *moi,* il faut admettre en même temps une *tendance contraire* dans le *non-moi* qui lui fasse équilibre.

Ces principes et propositions tirés en partie de la logique générale, et développés d'une manière scolastique avec mille subtilités et jeux de mots, forment ce que Fichte appelle *la base de toute la science des principes des sciences.* L'application de ces principes aux sensations est l'objet de la *science spéciale théorique des principes des sciences,* dans laquelle Fichte traite d'abord du *moi sentant* et de *l'objet senti,* pour montrer comment nous avons des sensations. Ensuite il parle des perceptions et trouve comme résultat de ses recherches que — „quand on suppose la réalité des „objets (comme des substances), leurs propriétés doivent „être accidentelles, et ne peuvent être que le produit du „*moi* **)." Enfin Fichte nous dit, que nous ne pouvons avoir de perceptions et de sensations que dans le temps, et que les objets sentis, ou perçus par les sens, sont par nous rapportés à l'espace; et de cette manière il termine *les principes des sciences* justement là où Kant commence *sa Critique de la raison pure.*

Le résultat définitif de la scolastique obscure de Fichte me paraît être, que nous avons la faculté de sentir, de ré-

---

*) Grundlage der gesammten Wissensch. p. 54. 183.

**) Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre; Jena und Leipzig. 1795. p. 68.

fléchir sur nos sensations, et de vouloir; mais que nos sensations, nos pensées et la volonté ne sont que des modifications de nous-mêmes, et des actes de notre intelligence; et qu'il est impossible de franchir les limites de notre conscience, sans entrer dans le domaine de la foi, pour le fondement de laquelle Fichte admet avec Kant la conscience morale.

L'existence du monde physique n'est pour nous qu'une conséquence de nos devoirs, et l'ordre moral du monde est Dieu: „nous n'avons pas besoin d'un autre Dieu, et nous „ne pourrions pas en avoir l'idée. Vous admettez, dit Fichte, „un être personnel, distinct du monde, qui aurait la con-„science de son existence, et qui pourrait se faire des idées „et agir dans l'univers d'après elles. Mais qu'est ce que „c'est qu'une personne; ou qu'est ce que c'est que la con-„science? Vraisemblablement ce que vous avez trouvé en vous-„mêmes et ce que vous connaissez de vous-mêmes. Mais c'est „limité, c'est fini, et vous ne pouvez pas le penser sans li-„mitation. Vous faites donc de Dieu un être fini et limité, „comme vous êtes. Cependant il est certain qu'il y a un „Dieu, c'est à dire un ordre moral du monde, dans le-„quel chaque individu occupe sa place et remplit sa tâche *)."

Fichte a encore écrit, d'après les mêmes principes: *le droit philosophique, la morale,* et une *critique de toute révélation possible.* Il a aussi publié, du temps de Napoléon, *des discours à la nation allemande* prononcés à Berlin et dirigés contre la France; et il est un des écrivains, qui ont

---

*) Extrait du Journal philosophique publié par Fichte et Niethammer vol. VIII. p. 13, 15, 17, 18; dans l'ouvrage de Sengler, cité plus haut, p. 90, 91. On voit par là, que l'idée de Dieu, comme intelligence suprême, qui est développée à la fin du livre sur la destinée de l'homme, est, comme je l'ai dit, une addition tirée du système de Mr. Schelling, qui n'appartient plus au système de Fichte.

le plus contribué à soulever l'Allemagne contre la domination française.

Il est digne de remarque, que Jean-Paul-Frédéric Richter a écrit sous le titre de *clavis Fichtiana* un traité satyrique de la philosophie de Fichte, qui mérite l'attention même de ceux qui font une étude sérieuse de ce système. Du reste Fichte a changé lui-même son système pour le rapprocher de celui de Mr Schelling; de sorte que les écrits que Fichte a publiés entre 1804 et 1810 sont regardés comme une preuve de l'inconséquence de leur auteur, et ont beaucoup diminué sa réputation *).

M. SCHELLING.

L'héritier célèbre de la renommée philosophique de Fichte est Mr. Schelling. Elevé à l'école de Fichte, et idéaliste comme lui, il a développé le ἓν καὶ πᾶν panthéistique d'une manière originale; et en combinant le langage fleuri de Platon avec la subtilité scolastique, il s'est bientôt acquis l'admiration des amateurs de l'antiquité classique, dont il a mieux qu'aucun autre philosophe imité les grands modèles. C'est l'art qui règne dans les dialogues de Platon que vous admirez dans le dialogue de Bruno sur le principe divin et naturel des choses, ou dans le traité sur la philosophie et la religion. Vous y voyez la poésie intimement liée à la philosophie **), et il est presque impossible d'indiquer la limite où finit l'une et commence l'autre. Mais en imitant les beautés de Platon, Mr. Schelling en a de beaucoup surpassé l'obscurité, et il sait avec une rare habileté enchaîner la curiosité des lecteurs par des subtilités et des

*) Handbuch der Geschichte der Philosophie von Rixner B. 3. p. 415. sqq.

**) Schelling, Bruno p. 20.

jeux de mots, sans leur offrir, en récompense du courage avec lequel ils ont eu la patience de le lire, aucune idée claire, aucune vérité nouvelle; de sorte que tout cet art est vain et trompeur.

Cependant que dis-je? Fichte lui-même n'a-t-il pas abandonné en grande partie son système pour se rapprocher de celui de son élève? Mr. Schelling n'est-il pas le chef célèbre de l'école moderne de la philosophie de la nature, de cette sublime découverte qui a tant étendu nos connaissances sur l'essence de la nature? Oui, Mr. Schelling et Fichte sont des auteurs très-célèbres, et ils ont beaucoup contribué à donner aux esprits la fausse direction, qui a prévalu jusqu'ici en Allemagne, et à entretenir cet amour pour les spéculations vides qui s'empare facilement de ceux qui, d'une complexion délicate et nourris dès leur enfance de la littérature grecque et latine, ont négligé les sciences exactes et ne connaissent pas les conditions qu'il faut observer dans la recherche de la vérité, quand on ne veut pas se faire illusion à soi-même. Mr. Schelling surtout a entrainé une grande partie des savants allemands dans la fausse route, où guidé par l'imagination on court après des fantômes, et où l'on croit avoir découvert la plus pure lumière de la vérité, quand on s'est simplement laissé égarer par un feu follet.

En Allemagne les philosophes de la nature sont en général persuadés que Kant a démontré qu'il n'est pas permis de se faire une autre idée de la matière des corps que celle d'après laquelle cette matière serait le résultat de deux forces attractive et répulsive qui se contre-balancent l'une l'autre dans les corps dont elles constituent l'essence. Guidés par ces idées vagues, ils regardent la théorie atomistique des physiciens de l'ancienne école comme un non-sens, à la réfutation duquel il est inutile de s'arrêter. Tout l'univers est pour eux un système de ces deux forces diversement combinées; et toute cette richesse immense de formes et

de qualités des corps se résout dans leur opinion en des modifications de leur sentiment.

Non contents de cela, ils s'imaginent qu'ils prescrivent à la nature les lois, qui régissent les mouvements des corps célestes, aussi bien que celles dont dépendent les combinaisons chimiques, et les fonctions vitales des animaux et des végétaux. Comme je l'ai dit plus haut, Kant était entré dans cette carrière, et Fichte nous assure que les naturalistes se tromperaient bien s'ils admettaient qu'au moyen de l'observation ils parviennent à la connaissance des lois de la nature, puisque au contraire ils les portent eux-mêmes d'avance dans leurs observations. Il nous dit, qu'on peut prouver dans toute sa rigueur la proposition, que l'organisation de l'herbe la plus chétive, aussi bien que le mouvement des corps célestes, peut être dérivée, avant toute observation, du premier principe des connaissances humaines, et que les lois de la nature ne sont que pour nous-mêmes des lois qui nous montrent comment il faut faire les observations *). Mais on voit bien que, dans un tel système, *penser* c'est *savoir,* et que pour les personnes qui professent ces doctrines *l'instauratio magna scientiarum* de *Bacon de Verulam* est une folie; on voit que les progrès qu'on a faits dans les sciences naturelles pendant les deux derniers siècles ont porté peu de fruits pour l'instruction de cette classe de philosophes. Il est impossible de bien juger les sciences physiques sans en connaître les parties mathématiques; et il ne suffit pas d'avoir de l'imagination, pour comprendre les lois de la nature. Aussi faut-il croire que Mr. Schelling a trop de bon sens, pour vouloir prétendre, que rien de tout ce qu'il a écrit sur la physique et la chimie puisse satisfaire un lecteur instruit. Ce ne sont que ses vues générales et les développements purement phi-

*) Fichte; über den Begriff der Wissenschaftslehre; Weimar 1794. p. 43.

losophiques de la base des sciences naturelles qui méritent de notre part quelque attention. Mais sous ce rapport Mr. Schelling ne renie pas l'école de Fichte et de Kant; et il n'ajoute, aux principes de la métaphysique des sciences naturelles de Kant, que ses vues théoriques sur la physique expérimentale et ce qu'il croit être le fondement métaphysique de la chimie*).

Comme premier principe de la chimie, il regarde la proposition, „*que toutes les qualités des corps dépendent uniquement de l'intensité de leurs forces primitives*," c'est à dire de l'attraction et de la répulsion. „Car, dit il, nous „n'attribuons aux corps des qualités que parce qu'ils pro- „duisent en nous des sensations; et nous ne pouvons avoir „de sensation que de ce qui agit comme force. Mais chaque „sensation doit avoir un certain degré d'intensité. Donc les „qualités des corps dépendent de forces, en tant qu'elles „ont un certain degré d'intensité. Et *comme la matière ne „peut exister que par des forces opposées;* il faut que les „qualités des corps dépendent *du rapport* de *ces forces*, et de *leur intensité* **). Pour apprécier la valeur de ce raisonnement, dans lequel tant de choses différentes sont confondues, je fais seulement observer, qu'on explique bien les différents états d'agrégation des corps, ou leur état solide, liquide et gazeux, par le rapport et l'intensité de l'attraction réciproque de leurs molécules, et par la répulsion des molécules provenant du calorique qui est combiné avec elles; mais qu'il est impossible d'expliquer de cette manière la différence chimique des corps, par exemple celle du gaz azote et de l'oxigène. Ces deux gaz, ayant dans les mêmes circonstances de température et de pression atmos-

*) Schelling; Ideen zu einer Philosophie der Natur; Leipzig 1797. p. 145.

**) Ibid. p. 187. 235. Cette proposition fut déjà énoncée par Kant dans ses principes métaphysiques des sciences naturelles p. 100. sq.

phérique, une densité peu différente, leurs propriétés mécaniques sont à peu près les mêmes. Ils ont alors la même élasticité; donc la répulsion, par laquelle leurs molécules agissent l'une sur l'autre, est la même, tandis que l'attraction entre elles est insensible, de même que dans tous les corps gazeux. Cependant toutes les différences chimiques entre l'oxigène et l'azote subsistent, aussi bien qu'entre le fer et le cuivre; et quand on a voulu expliquer les phénomènes de la nature, il a jusqu'ici été impossible de ne pas admettre autant de substances différentes, qu'il existe de corps simples en chimie; tandis que, d'après le sophisme de Mr Schelling, on serait autorisé à n'admettre qu'une seule substance, dont les différents états produiraient toute la diversité des corps naturels.

Après ce prétendu premier principe de la chimie, Mr Schelling nous dit, „que les substances sont appelées homo„gènes, quand le rapport de quantité de leurs forces primi„tives est identique; et qu'elle sont appelées hétérogènes, „quand le rapport de quantité de leurs forces primitives est „inverse. L'action chimique des corps n'est qu'une réaction „de leurs forces primitives, et ne peut avoir lieu qu'entre „des substances hétérogènes. Mais puisque la force répul„sive des corps est comme leur élasticité, et que leur force „attractive est comme leur masse, on peut aussi dire, qu'il „n'y a de l'action chimique entre deux corps, que dans le „cas, *que la masse et l'élasticité de l'un sont dans un rapport, „qui est l'inverse de ce qu'il est dans l'autre;* et pour que „l'action chimique ait lieu, il faut que la cohésion soit moindre „dans chacun des deux corps que la force, avec laquelle ils „tendent à se mettre en équilibre l'un avec l'autre. Des corps „enfin, dans lesquels l'équilibre des forces primitives ne peut „pas être détruit, ne se laissent pas traiter chimiquement. „Le résultat du procès chimique est le produit de la réac„tion des forces primitives, qui, mises en action par des

„moyens artificiels, retournent vers l'équilibre. Et le pro-„duit chimique, considéré d'après sa qualité, n'est que le „moyen rapport dynamique des forces primitives, qui dans „le procès chimique ont été mises en action *)."

Qand je fais ces citations, il ne faut pas penser que j'aie choisi exprès quelques propositions insoutenables, pour jeter de la défaveur sur tout ce que Mr Schelling a écrit sur la physique et la chimie; au contraire, ces passages sont au nombre des plus clairs que l'on trouve dans la philosophie de la nature de cet auteur; et en les citant, je n'ai d'autre intention que de montrer que les principes de cette prétendue philosophie de la nature sont faux, et qu'il serait impossible au véritable physicien d'apprendre la moindre chose dans les ouvrages qui en traitent. On n'y trouve en général que quelques propositions vraies, mélées de beaucoup d'erreurs, et toujours présentées de façon que le sens en est à moitié caché; et ce sont surtout les propositions de mathématiques qui sont extrêmement mal traitées et dont l'explication forcée est ordinairement un véritable non-sens, comme par exemple l'explication des lois de Kepler, dans le Bruno de Schelling p. 84 sqq.

Aussi est-il certain que Mr Schelling n'aurait pas fait grande fortune par sa philosophie de la nature, s'il n'avait pas mis en jeu l'imagination du lecteur par quelques idées vagues et éblouissantes, auxquelles il a su rattacher ce qu'il regarde comme les lois de la nature; de sorte que dans les passages les mieux écrits on aime encore l'écrivain élégant, quand en général on n'est pas satisfait de ses connaissances positives.

J'ai dit plus haut que Mr Schelling est idéaliste comme Fichte, et qu'il s'est attaché à développer le panthéisme d'une manière originale **), ce qui l'a élevé au rang de chef de

*) Schelling; Ideen zu einer Philosophie der Natur; p. 235—240.

**) La manière poétique de présenter le système de Spinosa est ce qu'il

la philosophie, qui est maintenant la plus accréditée en Allemagne. Jacobi a beaucoup contribué à diriger l'attention des philosophes allemands sur les doctrines de Spinosa; et c'est dans ses écrits sur ce philosophe et dans ses extraits du système de Jordan Bruno de Nola, mort l'an 1600, mais surtout dans les écrits de Spinosa lui-même, qu'il faut chercher l'origine du système particulier de Mr Schelling, système que je vais tâcher de démêler de la poésie et des subtilités scolastiques que Mr Schelling prodigue trop souvent dans ses méditations, même au péril de ne pas être compris*). Par rapport aux propositions principales de ce système, je suivrai l'abrégé qu'on en trouve dans l'histoire de la philosophie de Rixner, tome 3. p. 360 sqq. et je laisserai subsister tout ce qu'il y a de vague dans l'énoncé de ces propositions, afin de ne pas en changer le caractère; mais il faut observer d'avance que pour les bien comprendre, il est nécessaire de comparer les propositions analogues dans l'Ethique de Spinosa.

Choqué de ce que la philosophie de Kant et de Fichte,

---

y a d'original dans les ouvrages de Mr Schelling; mais je ne connais dans ces ouvrages aucune pensée remarquable qui soit propre au célèbre philosophe de Munich, et qui ne se trouve déjà dans des auteurs anciens sous une forme quelconque. Donc je pense qu'il serait inutile de vouloir réfuter le système de Mr Schelling, non seulement parce que Mr Schelling paraît l'avoir maintenant abandonné lui-même, mais aussi parce que la condamnation du système de Spinosa, prononcée par les auteurs les plus judicieux, atteint celui de Mr Schelling; et enfin parce que l'histoire des sciences naturelles des deux derniers siècles est la meilleure réfutation des spéculations vides des philosophes de la nature.

*) Philosophie und Religion von Schelling: Tübingen 1804 p. V. Pour comprendre les ouvrages de Mr Schelling, il est absolument nécessaire d'étudier la manière de s'exprimer de Spinosa. Ainsi le sens du mot idée est le même dans les écrits de Mr Schelling et dans ceux de Spinosa, et il diffère beaucoup de celui, dans lequel on se sert ordinairement de ce mot en Allemagne.

ou la philosophie en général, aurait besoin de se compléter par la foi *), et persuadé que

1° l'objet de la philosophie est *l'absolu,* ou *l'identité de ce qui est subjectif et de ce qui est objectif,* Mr. Schelling nous développe toutes les phases de cette idée de l'absolu, qui est la base et tout le contenu de son système **). *L'absolu,* considéré sous le point de vue d'après lequel il est le principe de tout ce qui existe est *la nature,* qui cependant ne peut pas exister par elle-même, et séparée de l'intelligence active, de la raison réellement existante ***). Pour expliquer cette phrase un peu obscure, Mr. Schelling cite un passage de Jean Charlier (Gerson) in epistola de laudibus S. Bonaventuræ; oper. tom. I. p. 118. Edit. Du-Pin, où cet auteur dit: „quod si quæsierit aliquis ex te quid sit „Essentia divina, si præscindatur ab intellectu divino? „— dic, prout dudum egregie mihi tunc adolescentulo „suggessit quidam famatissimus Doctor in Theologia, „quod Essentia divina, præscindendo ab intellectu „divino, est Deus, et non est Deus. Est enim Deus, „quia nihil est in Deo, quod non sit Deus, et ta-„men non est Deus, quia Deus est suus intellectus

---

*) Philosophie und Religion von Schelling; p. 4.

**) En admettant l'identité de ce qui est subjectif et de ce qui est objectif, ou la proposition de Spinosa: quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia (Spinozæ Ethices parte II. propos. VII. schol.), Mr. Schelling suppose la non-existence de la matière; et cela sans doute parce que, dans son opinion, il est prouvé par la philosophie de Kant que la matière n'existe pas. Mais nous avons vu que Kant n'a rien moins prouvé que cela, et il est plus que probable que personne ne le prouvera jamais; donc l'idéalisme de Mr. Schelling est un système sans base solide et qui ne peut avoir aucune valeur scientifique.

***) C'est-à-dire: le monde physique n'existe que dans notre conscience et en tant que nous avons des sensations et des perceptions.

„et non potest esse sine illo *).“

2° Hors de l'identité absolue qui est le principe de tout ce qui est, ou qui est la nature, et hors de l'identité absolue, qui est réellement existante, et qui est la raison absolue, ou l'intelligence absolue active — il n'y a rien; et tout est dans l'identité absolue, qui est en même temps le principe de tout ce qui existe, et qui est elle-même existante **).

3° L'identité absolue, comme principe de tout ce qui existe, et comme existant elle-même, est unique et égale à elle-même.

4° La plus haute loi de l'existence, de l'identité absolue, et, comme il n'y a rien hors d'elle, la loi de tout ce qui est, est la proposition $A = A$, proposition absolue comme l'identité absolue elle-même, et qui est infinie et ne peut pas ne pas avoir lieu.

5° Donc, en vérité, tout ce qui existe, est l'identite absolue elle-même, et n'est réellement *qu'un seul.*

6° Par rapport à l'existence en elle-même rien n'a eu un commencement, et par conséquent rien en lui-même, et comme existant dans l'absolu, n'a de fin. ***).

7° Considérer les choses comme des choses finies, c'est ne pas les considérer comme elles sont en elles-mêmes†),

*) On peut ajouter ce que dit Spinosa: „quod quidam Hebræorum „quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, „Dei intellectum, resque ab ipso intellectas unum et idem esse“ (Ethices parte II. prop. VII. schol.).

**) Hors nos sensations et nos perceptions, et la conscience que nous en avons, il n'existe rien.

***) Le temps n'ayant de rapport qu'à l'être phénoménal, le noumenon comme tel n'est pas soumis aux conditions du temps.

†) Les noumena, ou les êtres intelligibles, ne sont pas, comme tels, soumis aux conditions de l'espace et du temps.

puisque la véritable philosophie consiste dans la démonstration de cette proposition, que l'infini ou l'absolu, (c'est à dire l'identité absolue), n'est jamais sorti de lui-même, et ne s'est jamais quitté lui-même; qu'au contraire tout ce qui est, est, en tant qu'il est, l'être absolu lui-même.

Les propositions précédentes contiennent la doctrine de l'absolu comme principe de tout ce qui existe. Dans ce qui suit, Mr. Schelling considère l'essence et la forme de l'absolu, en tant qu'il existe.

1° L'identité absolue, en tant qu'elle existe, ne pouvant être comprise que sous la forme de l'indifférence totale de l'opposé $A = A$, il est impossible que *A* sujet et *A* attribut soient conditionellement l'un au dehors de l'autre.

2° Car, quoique dans la proposition $A = A$ l'un des *A* soit le sujet et l'autre l'attribut, il n'y a cependant pas de différence réelle entre eux, puisque le même *A* tout entier est sujet et attribut en même temps.

3° Donc l'identité absolue, en tant qu'elle existe, ne peut être conçue que sous la forme d'une identité de l'identité, c'est à dire comme la forme absolue qui est inséparable de l'existence absolue, ou comme la raison ou l'intelligence absolue.

4° La connaissance primitive que l'identité absolue a d'elle-même, et que l'on admet, en admettant la proposition $A = A$, ne résulte donc pas immédiatement de l'essence de l'identité absolue; cependant elle est une conséquence immédiate de la forme de l'existence de l'identité absolue; et cette conséquence est aussi certaine que *l'existence d'une intelligence, qui est inséparable de l'essence des êtres.*

5° Tout ce qui existe, considéré dans son essence en elle-même, est l'identité absolue elle-même; et tout

ce qui existe, est, selon la forme de son existence véritable, une reconnaissance de l'identité absolue.

6° Donc il n'y a rien, qui puisse exister indépendamment de ce que nous le reconnaissons; et c'est dans cette reconnaissance absolue que consiste l'existence elle-même, quant à sa forme.

7° La connaissance, que l'identité absolue a d'elle-même dans son identité, est, sous tous les rapports, infinie; de même que l'existence de l'identité absolue, dont la reconnaissance n'est que la forme, est infinie.

De l'univers et des corps individuels en particulier.

1° L'identité absolue ne peut pas avoir une connaissance infinie d'elle-même, sans se reconnaître comme sujet et objet infinis. Cependant ce n'est que la même identité absolue, qui selon la forme de l'existence est considérée comme sujet et objet; de sorte que cette différence par rapport à la quantité, est bien en-dehors de la totalité, mais que, dans la totalité, il n'y a qu'indifférence de ce qui est sujet et de ce qui est objet.

2° La totalité absolue est l'univers lui-même; et tout ce que l'on considère comme existant en dehors de la totalité, est appelé, sous ce rapport, *un être particulier,* qui n'est jamais rien en lui-même. Il n'est qu'un phénomène, dans lequel il ne peut y avoir qu'une différence relativement au sujet.

3° Donc partout, et dans toutes les choses, il n'y a que la même force, qui est aussi celle par laquelle l'univers existe; mais dans les corps particuliers c'est tantôt la réalité, tantôt c'est l'idéalité qui est prépondérante.

Cette opposition, qui n'est pas une opposition par rapport à l'essence, mais une opposition de *puissance*, n'a lieu que pour celui, qui est en dehors de l'indifférence, et qui n'a pas en vue l'identité absolue et primitive.

4° Celui qui a reconnu l'identité absolue comme principe, ne la regarde pas comme produite; mais au contraire il la regarde comme une chose primitive, qui est dans tout ce qui existe, et n'est produite que parce qu'elle existe. Elle n'est pas la cause de l'univers, mais l'univers lui-même; car tout ce qui existe, est l'identité absolue elle-même; et l'univers est tout ce qui existe.

5° Donc l'univers est aussi éternel que l'identité absolue elle-même; car l'identité absolue n'existe qu'en tant qu'elle est l'univers. Mais elle est éternelle, étant *actu* telle, qu'elle est *potentiâ;* donc l'univers est également éternel comme elle; puisqu'il est l'identité absolue considérée dans son essence et relativement à la forme de son existence.

6° Ensuite, par rapport à son essence, l'identité absolue est la même dans toutes les parties de l'univers; car l'essence de l'identité absolue est indivisible et indestructible; par conséquent rien de ce qui existe ne peut être détruit, quant à son essence.

7° Cependant aucune chose particulière n'a la cause de son existence en elle-même, au contraire elle est déterminée par une autre chose particulière.

8° D'après ce qu'on vient de dire, rien ne peut être *fini,* que par la différence de ce qui est subjectif et de ce qui est objectif; de même que *l'infini* consiste en l'indifférence des deux.

9° $A = A$ représentant l'identité ou *l'infini;* $A = B$ représente la différence et *le fini.*

10° Chaque existence particulière est une forme déterminée

de l'existence de l'identité absolue, mais elle n'est pas cette existence de l'identité absolue elle même; car cette dernière ne peut se trouver que dans la totalité.

11° L'identité absolue ayant dans chaque existence particulière la même forme que dans le tout, et vice versâ; il s'en suit, que toute chose particulière est en quelque sorte infinie, et constitue, par rapport à elle-même, une totalité.

Ce sont là les principales propositions de la philosophie de Mr. Schelling, qui cependant sont telles que je ne pense pas qu'on puisse facilement en saisir le sens et la liaison. Je vais donc essayer de les développer davantage; et j'ajouterai en même temps tout ce qui me paraît être propre à faire connaître la manière de voir de Mr. Schelling.

On a dit de la philosophie de Kant, qu'elle confond avec les catégories, les idées que l'on appelle en Allemagne idées de la raison pure par excellence; et qu'après avoir reconnu que les catégories ne peuvent être appliquées qu'à des objets de l'expérience, elle veut contester aux idées de la raison pure toute importance en prétendant que ces idées n'étant pas applicables comme les catégories à des objets donnés, elles ne peuvent nous fournir aucune connaissance, ni du monde physique, ni du monde intelligible*). Mr Schelling dit au contraire, que ce ne sont que les idées éternelles des choses, qui font l'objet de la philosophie; il assure même que la philosophie n'a pas d'autre objet que l'idée de toutes les idées qui est l'idée de l'identité de l'apperception et de la pensée, ou l'idée de l'absolu**). Donc Mr. Schelling

*) Rixner; Geschichte der Philosophie t. 3. p. 303.

**) Bruno. p. 40—45. „Mais comme nous savons que la philosophie „ne s'occupe que des idées éternelles des choses, il est clair que „l'idée de toutes les idées est le seul objet de la philosophie; et „cette idée ne peut être que celle de l'unité de l'un et du tout, „de l'apperception et de la pensée.“ Schelling. Bruno. p. 43.

renvoie toute la philosophie à la conscience, en soutenant, qu'en dehors de notre conscience il n'y a pas d'existence. Il dit lui-même, que sa philosophie est de l'idéalisme, qui déclare idéale la différence même entre l'idéal et le réel *).

Pour le fond des idées, la philosophie de Mr Schelling paraît donc être peu différente de celle de Fichte; et il serait très-facile de traduire plusieurs de ses propositions, données plus haut, dans le langage philosophique du livre sur les principes des sciences. Alors l'identité du sujet et de l'objet, est *le moi absolu;* tout l'univers n'existe que dans ma conscience, et n'est que le produit de mon intelligence. Sans la faculté de sentir, de percevoir, et de réfléchir, le monde entier n'existerait pas pour moi, de même que je n'aurais pas la connaissance de ma propre existence. Dans mon esprit toutes mes sensations et mes idées se confondent en une seule existence, qui est un tout absolu, dont je ne peux me représenter les différentes parties qu'en réfléchissant sur moi-même; et l'existence du monde physique n'acquiert pour moi de réalité, qu'autant que je commence à le distinguer de moi-même et à connaître moi-même **). Si cependant

*) „Il paraît donc, mon ami, que nous sommes d'accord sur ce point; „car nous aussi nous avons renvoyé la philosophie à la conscience, „parce que nous avons vu, que la différence entre les choses qui „existent et la connaissance que nous en avons n'a pas de vérité „en dehors de notre conscience, et que, abstraction faite de la „conscience, il n'y a ni existence comme telle, ni savoir. Et „comme tout ce qui se rapporte à la réalité n'est fondé que sur „le déplacement, ou la séparation relative et, comme vous dites, „sur la reconstitution de cette unité (de l'apperception et des choses „aperçues); comme enfin cette séparation elle-même n'est qu'idéale, „et n'a lieu que dans la conscience: vous voyez pourquoi cette „doctrine est de l'idéalisme; — non pas parce qu'elle admet que „tout ce l'on prend pour réel n'est qu'idéal; mais parce qu'elle „déclare que la différence entre le réel et l'idéal n'est qu'idéale." Schelling, Bruno. p. 64. sq.

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur; p. 134.

on veut parler avec une exactitude dialectique, il faut convenir que le système de Mr Schelling diffère essentiellement de celui de Fichte, parce que l'idée de *l'absolu* qui est la base de la philosophie de Mr Schelling est plus générale que l'idée du *moi absolu,* qui n'est que l'absolu rélatif à la conscience individuelle *). Par la conscience du moi je me sépare du véritable *absolu*, qui dans cette généralité se prête à merveille au langage figuré par lequel les écrits de Mr Schelling ont eu un si grand succès. Mais comme le mot *absolu* n'est qu'un adjectif, je ne comprends plus ce que c'est que *l'absolu,* si ce n'est pas le *moi absolu;* car dire que c'est la *substance absolue*, cela conviendrait mal à un système idéaliste. Aussi Mr Schelling nous dit lui-même que l'absolu est le *saint abîme* duquel sort tout ce qui est, et dans lequel tout retourne **), et qu'il est difficile d'en exprimer la nature par des *mots mortels* ***). Pour moi *l'absolu* de Mr Schelling est une abstraction logique, qui n'a pas même le mérite du *moi absolu*, autre abstraction logique, qui cependant a du moins un sens précis. En supposant toutefois cette idée vague, la philosophie de Mr Schelling peut être exposée de la manière suivante:

Tout ce qui existe, n'est qu'un tout absolu; et *cet absolu est Dieu,* qui est l'un et le tout, en qui il n'y a pas de distinction ni de temps ni d'espace, ni de fini ni d'infini. Dieu enfin a l'intuition de sa propre essence, et cette intuition de Dieu en Dieu est l'univers; tandis que Dieu, en tant qu'il est distinct du monde, n'est que le sujet qui a cette intuition †); et c'est sous ce dernier rapport que Mr

*) Bruno. p. 168—170.
**) Ibid. p. 66.
***) Ibid. p. 132.
†) Voyez les extraits des écrits de Mr. Schelling, dans l'ouvrage de Mr. Sengler cité plus haut, p. 257. 259 sq. et: Philosophie und Religion, von Schelling. p. 8 sqq.

Schelling fait encore une distinction entre Dieu et l'absolu. Je donne le nom d'absolu, dit-il, au premier principe duquel Dieu sort par l'acte de sa manifestation; ainsi je distingue l'absolu, de Dieu qui n'est que le *sujet* de l'existence *). Mais puisque Dieu existe nécessairement, et ne peut exister que par l'intuition qu'il a de lui-même, il faut que l'univers soit de toute éternité en Dieu et avec Dieu, et il est impossible que rien de ce qui existe puisse être détruit**). Tous les êtres intelligents sont une manifestation de Dieu, et n'existent qu'en Dieu. Ils se séparent de Dieu, par leur conscience individuelle; et c'est cette séparation que les anciennes mythologies ont représentée comme une chute des ames, qui incarcérées dans le corps subissent la peine de ce péché. Mais par l'abnégation d'elles-mêmes, et par leur purification de tout ce qui est mondain, les ames commencent à retourner vers Dieu, et se préparent à la réunion avec lui, leur source éternelle ***). Ce n'est donc pas la conscience morale qui est la base de la croyance en Dieu; au contraire il n'y a de vertu que par la connaissance de Dieu,

---

*) Voyez Sengler l. c.

**) Bruno. p. 66 sqq. Philosophie und Religion l. c. Voyez des propositions analogues dans l'Ethique de Spinosa (Parte I. de Deo), et entre autres les propositions suivantes:

Propos. 14. Præter Deum nulla dari neque concipi potest substantia.

Propos. 15. Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse, neque concipi potest.

Propos. 18. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.

Propos. 21. Omnia, quæ ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum æterna et infinita sunt.

Dans ses cogitata metaphysica cap. VII Spinosa dit de même: Revertamur itaque ad nostrum propositum, nempe quod extra Deum nullum detur objectum ipsius scientiæ, sed ipse sit scientiæ suæ objectum, imo sua scientia.

***) Ibid. p. 68 sqq.

et la science de la morale nous fait seulement connaître le chemin qui nous conduit à lui, et à la vie bien-heureuse qui consiste en la connaissance de Dieu et en la vertu*). „La philosophie nous instruit, que *le moi* en nous n'est rien „quand on fait abstraction de ses actes. Et cependant il y „a des philosophes qui croient avec le vulgaire, que l'ame „est quelque chose, qui existe par elle-même, et qui pour-„rait exister sans sentir, ni penser, ni vouloir ou agir**). „L'ame, c'est l'idée d'une chose qui, considérée comme „finie, est destinée à être l'ame d'une chose particulière et „existante***)"; et notre ame n'est pas immortelle en ce sens, qu'elle pourrait avoir après la mort une existence individuelle; car tout ce qui est individuel et limité, dépend du corps, et finit avec lui. Ce n'est que l'idée de l'ame qui est en Dieu, qui n'est pas sujette aux conditions du temps, et qui par conséquent est éternelle †).

La matière n'étant rien que le conflit des forces attractive et répulsive, elle peut produire par elle-même des corps organisés; et tous les différents corps de la nature ne sont que des degrés différents de la même organisation absolue ††). Mr Schelling va même jusqu'à appeler l'univers tout entier un animal immortel; et les corps célestes sont pour lui des animaux intelligents, des animaux bien-heureux; et comparés aux hommes, ce sont des dieux immortels †††).

---

*) Bruno. p. 58.

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur p. 110. Les philosophes, dont parle Mr. Schelling, sont peut-être ceux qui pensent qu'un homme en défaillance n'est pas encore mort.

***) Bruno. p. 98.

†) Philosophie und Religion p. 68. Voyez, pour les mêmes doctrines, l'Ethique de Spinosa, parte V. prop. XXIII; parte II. propos. XX.

††) Ideen zu einer Philosophie der Natur p. 107, 111, LV. Extraits des ouvrages de Schelling dans le livre de Sengler p. 213.

†††) Bruno p. 72. 80, 96, 97.

Dans ce qui précède, j'ai tàché de développer les idées principales de la philosophie de Mr Schelling; mais ce fut Spinosa „qui a le premier considéré l'esprit et la matière „comme un tout, et regardé la pensée et l'étendue comme „des modifications du même principe. Le système de Spi-„nosa fut la première ébauche d'une *imagination hardie,* qui „passa de l'infini qui est dans l'idée abstraite, au fini qui est „dans les perceptions et les sensations *). Pendant plus de „cent ans ce système resta incompris, et son développement „complet fut réservé aux temps modernes. La proposition „principale de ce système: quod quidquid ab infinito in-„tellectu percipi potest tamquam substantiæ essentiam con-„stituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet; „et consequenter, *quod substantia cogitans et substantia ex-„tensa una eademque est substantia,* quæ jam sub hoc„ jam „sub illo attributo comprehenditur" (Spinozæ Ethices parte II. prop. VII. schol.); — cette proposition, dis-je, a produit la nouvelle philosophie **), de sorte que le système de Mr Schelling n'est pas justement le même que celui de Spinosa, mais qu'il y a pris naissance ***) et n'en diffère pas beaucoup †). Mettez la substance ou le Dieu de Spinosa à la place de l'absolu de Mr Schelling, et il est difficile de distinguer les deux systèmes. Aussi les propositions paradoxales de Mr Schelling sont-elles copiées en grande partie, et presque textuellement des ouvrages de Spinosa, de sorte que le panthéisme de Mr Schelling ne se distingue de celui de Spinosa que parce qu'il est plus décidement idéaliste que

*) Ideen z. e. Ph. d. N. p. XXV.

**) Schelling; dans l'ouvrage de Sengler p. 208.

***) Ideen z. e. Ph. d. N. p. XLII. Philosophie und Religion p. 12 sq.

†) Voyez les extraits de Spinosa dans l'histoire de la philosophie de Rixner; tome III. p. 61—81. et l'abrégé du système de Spinosa dans les éléments de l'histoire de la philosophie de Tennemann; à Leipzic 1812. p. 260—264.

celui de ce dernier auteur. Mr Schelling, en identifiant Dieu avec le monde, et le monde avec la conscience individuelle de l'homme, a compris l'unité de tout ce qui existe sous le nom de l'absolu; et quand il parle de Dieu, du monde ou du *moi*, alors ce ne sont que différents points de vue sous lequels il considère l'absolu. Le réalisme et l'idéalisme ne sont pour lui que différentes manières de considérer la même chose; et la philosophie de Mr Schelling, que l'on a nommée *la philosophie de l'identité,* consiste dans l'assertion que, dans l'absolu le côté réel et le côté idéal des choses se confondent, de sorte que la différence même entre le réel et l'idéal n'est qu'idéale. Mais je n'abuserai pas de la patience du lecteur pour l'arrêter par des remarques sur un système qui selon Mr Schelling lui-même est tout-à-fait fondé sur l'imagination, puisqu'il doit être permis à tout le monde de s'amuser à sa manière. Je crois même, que les savants, qui ont fait au système de Mr Schelling le reproche d'inconséquence, ont eu grand tort; car un tel système se plie à toutes les circonstances.

Dites-vous que le système de Mr Schelling détruit la base de toute morale, puisque tout le monde n'étant qu'une manifestation de Dieu, il ne peut plus y avoir ni vice, ni vertu; ou que du moins la vertu n'est plus méritoire et que le vice est sans tort; alors Mr Schelling vous assure, qu'il y a quelque chose de plus haut que cette vertu et cette morale, dont on parle si misérablement; il vous dit, qu'il y a un état de l'ame, dans lequel il n'y a plus pour elle ni commandements, ni récompense de la vertu, puisque dans cet état elle n'agit que par la nécessité de sa nature. L'ame n'est vraiment vertueuse que si elle l'est avec une liberté absolue, c'est-à-dire, si la vertu est pour elle la félicité absolue. Etre malheureux, ou se sentir tel, c'est la véritable

immoralité, et la félicité n'est pas un accident de la vertu c'est plutôt la vertu elle-même *).

Dites-vous que le système de Mr Schelling nie l'immortalité de l'ame, en détruisant la croyance en l'existence individuelle de l'ame après la mort; alors on vous console par la phrase, que l'idée de l'ame est en Dieu et est éternelle comme Dieu lui-même **). C'est un système aussi fécond en ressources que l'imagination sur laquelle il est basé, et qui n'explique pas seulement toute la mythologie payenne et les pensées sublimes de Platon, mais aussi tous les dogmes de la théologie chrétienne, depuis le péché originel jusqu'à la très-sainte trinité ***). Aussi le christianisme n'est pour Mr Schelling que la doctrine des mystères payens rendue publique †); et l'auteur du livre sur l'origine de tous les cultes est, à ce qu'il paraît, une autorité pour notre honorable philosophe. Dupuis, qui a fait tant d'admirables découvertes en matière d'histoire ecclésiastique, qui sait ce que Justin le martyr, Clément d'Alexandrie, Origène et même Celsus ont ignoré, fait toujours une profonde impression sur des personnes d'une imagination active; de même que l'Introduction à l'histoire naturelle des animaux sans vertèbres de Lamarck donne cause gagnée aux nombreux amateurs de l'histoire naturelle, qui imbus de la philosophie de Mr Schelling, vous instruisent que l'homme fut jadis un escargot, et que tous les êtres de la nature se sont peu-à-peu développés l'un de l'autre, le

---

*) Philosophie und Religion p. 60, 61. Les idèes développées par Mr Schelling à l'endroit cité, se trouvent aussi dans l'Ethique de Spinosa. Ethices parte II in fine; parte IV. prop. 19—28 et parte V. prop. 42. „Beatitudo non est virtutis præmium, sed ipsa virtus etc."

**) Philosophie und Religion p. 68. Conferatur Spinoza, Ethices parte V. prop. 23, et parte II. prop. 13.

***) Ibid. p. 77. Extraits de Schelling, dans l'ouvrage de Sengler, p. 237 sqq.

†) Philosophie und Religion p. 75.

plus parfait du plus simple en parcourant toute la série des êtres intermédiaires.

La philosophie de Mr Schelling s'est repandue dans toute l'Allemagne. Elle se complaît surtout dans son application à l'étude de la nature, de sorte qu'on ne la connaît ordinairement que sous le nom de la philosophie de la nature. A peine Mr Schelling nous avait-il dit, que les corps célestes sont des animaux intelligents, des dieux immortels, qu'un autre savant nous en a fait connaître le sexe *); et qui l'aurait deviné, les comètes sont mâles et les planètes sont femelles! Plus tard Mr Wagner, dans son livre sur la vie de la terre, nous décrit la respiration de notre planète, et nous fait voir que le flux et le reflux de l'océan, et les oscillations du baromètre en sont les suites.

Mais je suis bien éloigné de vouloir imputer à Mr Schelling toutes les sottises que l'on a publiées au nom de la philosophie de la nature; et je reconnais volontiers qu'il y a aussi des philosophes de l'école de Mr Schelling qui sont des hommes vraiment instruits, et dont on ne peut expliquer les égarements philosophiques que par la fausse direction imprimée à leur esprit dans la première éducation, et par l'activité de leur imagination.

---

*) Mr. . . . . . . dans ses aphorismes physiologiques, publiés à Coblence en 1805. Spinosa dit: „per vitam intelligimus vim per quam res in suo esse perseverant. Et quia illa vis a rebus ipsis est diversa; res ipsas habere vitam proprie dicimus. Cogitata metaphysica cap. VI. Et c'est sans doute dans ce sens, que les philosophes de la nature nous disent, que tous les corps sont des corps vivants. Aussi Spinosa dit également: cum vocabulum vitæ communiter latius se extendat, non dubium est, quin etiam rebus corporeis, mentibus non unitis, ... tribuendum sit (Spinoza l. c.). Dans un autre endroit il dit:“ Nam ea quæ hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines, quam ad reliqua individua pertinent, quæ omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt (Ethices parte II, prop. XIII.. schol.).

Au nombre de ces savants respectables je cite surtout *Mr. Oken* dont personne ne contestera les connaissances en Anatomie et Physiologie, et qui est auteur de plusieurs ouvrages sur l'histoire naturelle, et rédacteur d'un Journal pour les sciences d'observation. Mr Oken a publié une *philosophie de la nature* (2. édition, à Jéna 1831), qui présente un traité complet de cette prétendue science. Mais en parcourant cet ouvrage on est affligé de voir un homme, aussi instruit que Mr Oken, se complaire dans des explications forcées des faits les plus communs, ou dans des phrases vides de sens.

Pour donner une preuve de la manière, dont Mr Oken traite son sujet, je vais traduire de son livre quelques passages qui se rapportent aux couleurs, et je fais remarquer d'avance que tout le livre porte la même empreinte.

„A proprement parler, dit Mr Oken, il n'y a qu'une „seule couleur entre le blanc et le noir; et cette couleur „est le passage de la lumière dans la matière en général. „Dans cette couleur toutes les autres couleurs doivent être „contenues; elle leur doit servir de base, et elle doit être „la plus noble, la plus totale, la plus pleine, la plus pure „des couleurs. Cette couleur est la position de l'éther comme „matière; donc c'est la couleur du feu.

„La couleur du feu est la première née, la plus noble, „la plus haute, la plus pleine, la plus pure; c'est la cou„leur éthérée, la couleur cosmique.

„Dans le feu, la lumière est obscurcie par la chaleur; „et par cela elle est colorée.

Un peu plus loin Mr Oken nous dit: „que le rouge est le „symbole du feu et de l'amour; que c'est le père; — que le „bleu signifie l'air, la fidélité et la foi; que c'est le fils; — que „le vert, c'est l'eau, la bonne éducation et l'espérance; que „c'est l'esprit. Enfin ce sont les trois vertus principales.

„Le jaune, c'est la terre, l'immobilité, l'inexorabilité,

„la méchanceté, le seul vice; c'est le satan. Il y a trois „vertus, mais un seul vice.

„Les planètes sont des couleurs caillées; car elles sont „de la lumière caillée *).“

Je crois que c'en est assez pour faire voir le faux esprit et le mauvais goût de Mr Oken, et pour montrer combien son livre manque même de bon sens. Aussi faut-il remarquer que l'influence des travaux solides de Cuvier et de Häuy, de MM. Berzelius, Biot, Decandolle, Ehrenberg, Thénard et de beaucoup d'autres savants célèbres fait peu-à-peu disparaître en Allemagne les spéculations stériles de la philosophie de la nature.

Il me reste à ajouter que la philosophie de Mr Schelling a aussi trouvé des amis parmi les théologiens et même parmi les théologiens catholiques, qui prétendent expliquer par elle les mystères chrétiens, et qui ne songent pas qu'ils font par là la besogne de leurs adversaires; car expliquer les mystères, c'est les nier d'une manière honnête, c'est les mettre au nombre des doctrines des néoplatoniciens et de la philosophie orientale. Aussi a-t-on fait observer que les doctrines philosophiques de Mr Schelling ont une très-forte ressemblance avec celles des néoplatoniciens et avec celles de Plotin en particulier; et que les partisans du système de Mr Schelling peuvent souvent être mis sur la même ligne que les philosophes d'Alexandrie et d'Athènes depuis le troisième jusqu'au cinquième siècle, tant par l'extravagance de leurs opinions que par leur tendance à favoriser le fanatisme et la super-

*) Oken, Naturphilosophie; Jena 1831. p. 68, 69, 70. En disant que les planètes sont de la lumière caillée, Mr Oken fait sans doute allusion à l'hypothèse vague qu'il y a des nébuleuses consistant dans une matière lumineuse qui ne s'est pas encore assez condensée pour former des étoiles; ou il a en vue l'hypothèse de Kant et de Laplace sur la formation des planètes par la condensation de l'atmosphère du soleil.

stition *). Mais depuis quelques années on parle vaguement d'un nouveau système philosophique de Mr Schelling; et il paraîtrait par là, que les spéculations sublimes du célèbre philosophe de Munich n'ont pas eu assez de vitalité pour pouvoir durer même autant que dure la vie de leur auteur.

HEGEL.

Virtus est vitium fugere; et sapientia prima
Stultitiâ caruisse.

Horat. Epist. I. 1.

Hegel fut, dans les derniers temps de sa vie, professeur de philosophie à l'université de Berlin, et a fait grand bruit, non seulement en Prusse, mais aussi dans le reste de l'Allemagne. Pour juger de son système, je suivrai principalement la seconde édition de l'Encyclopédie des sciences philosophiques qu'il a publiée à Heidelberg en 1827. Comme l'auteur est mort à Berlin, pendant le temps du choléra, cette édition de l'Encyclopédie est le dernier ouvrage qu'il a publié lui-même, et par cela il est le guide le plus sûr pour juger de ses opinions.

En suivant les idées de Kant, le professeur Hegel a partagé l'Encyclopédie des sciences philosophiques en trois parties, dont la première est par lui nommée la logique et contient en grande partie la métaphysique et la logique générale. Dans la seconde partie il traite de la philosophie de la nature; et la troisième partie, à laquelle l'auteur a donné le titre de philosophie de l'esprit, contient la psyco-

*) Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie; Leipzig 1812. p. 138—152 et p. 350.

logie et la philosophie pratique, c'est à dire la morale, le droit philosophique et la religion. L'auteur avait déjà publié un traité de psycologie sous le titre de phénoménologie de l'esprit (à Bamberg et à Wurzbourg en 1807), et la logique en trois volumes (à Nuremberg 1812—1816), enfin le droit philosophique (à Berlin 1821).

On convient généralement que le style de Hegel est fort mauvais, et que ses ouvrages appartiennent à ce qu'il y a de plus obscur et de plus difficile à comprendre dans la littérature philosophique de l'Allemagne, et l'on ne craint pas même de dire que l'auteur ne s'est pas compris lui-même. Mais comme il est toujours difficile de fixer son opinion sur des objets purement spéculatifs, et que je ne veux pas me hasarder à porter un jugement faux sur un homme qui, comme professeur de philosophie aux universités de Heidelberg et de Berlin, s'est acquis une grande célébrité, sur un homme qu'on a nommé le philosophe moderne le plus versé dans la *dialectique*, et qui fut préconisé en Prusse comme un talent de premier ordre, je commencerai par donner une courte notice de son traité de la philosophie de la nature, afin que le lecteur puisse juger lui-même, combien les idées de ce philosophe manquent de clarté et d'ordre.

L'auteur traite successivement de la mécanique, de la physique expérimentale, de la géologie et des corps organisés. Comme les philosophes de la nature sont idéalistes, et soutiennent que l'univers n'existe que dans notre conscience, ils sont aussi persuadés que les lois de l'univers peuvent être prouvées *a priori*, puisqu'elles ne sont que des lois de notre esprit; et il est arrivé à Hegel de prouver, l'an même de la découverte de la planète Cérès, qu'entre Mars et Jupiter il ne peut y avoir aucune autre planète *). Mais cette més-

*) Voyez les Mémoires de l'Académie de Berlin pour 1833, publiés à Berlin en 1835 p. 152.

aventure ne put guérir notre professeur de ses erreurs, et il crut encore en 1827 qu'on pourrait déterminer *a priori* la forme des plumes à écrire *). D'après une telle disposition d'esprit, on peut bien s'attendre que Hegel nous prouve *a priori* tout ce qu'il dit des lois de la nature. Prenons pour exemple la loi de la chute libre des graves dans le vide. Hegel nous la démontre de la manière suivante:

„La loi de la chute, dit-il, comparée à la vitesse uni„forme et abstraite du mécanisme mort et déterminé par „dehors, est une loi libre de la nature, c'est-à-dire, une „loi qui a en elle un côté qui peut être déterminé par „l'idée du corps. Comme il s'en suit qu'il doit être pos„sible qu'elle puisse en être déduite, il faut se le proposer, „et il faut montrer le chemin par lequel la loi de Galilée, „que les espaces parcourus sont comme les carrés des temps, „est en connexion avec la détermination de l'idée.

„Mais il faut admettre que cette connexion se trouve „tout simplement en ce que, l'idée se déterminant, les dé„terminations de l'idée par rapport au temps et à l'espace „deviennent libres les unes envers les autres, c'est-à-dire que „leurs déterminations de quantité sont en rapport avec celle„ci. Mais le temps est le *moment* de la négation, de l'existence „individuelle, le principe de l'un, et sa quantité (un nombre „empirique quelconque) est, par rapport à l'espace, l'unité „ou le dénominateur. L'espace au contraire est l'existence „des quantités de temps de l'une en dehors de l'autre. Car „la vitesse de ce mouvement libre consiste en ce que l'es„pace et le temps ne se rapportent pas extérieurement et „accidentellement l'un à l'autre, et que tous les deux ont „une seule détermination. La forme de l'existence de l'un „en dehors de l'autre de l'espace qui est opposée à la forme „du temps, de l'unité, sans qu'une autre détermination y

*) Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel p. 223.

„soit mêlée, c'est le carré — la quantité sortant d'elle-même, „prenant une seconde dimension, s'augmentant par conséquent, mais d'après sa propre détermination — se constituant elle-même comme limite de cette étendue, et se rapportant par conséquent, dans ses changements, seulement à „elle-même. Voilà la démonstration de la loi de la chute, „tirée de l'idée de l'objet“ *).

Prenons pour second exemple ce que Hegel dit des découvertes de Newton sur les couleurs prismatiques **):

„D'après la théorie connue de Newton la lumière blanche „ou incolore est composée de cinq ou sept couleurs — car „la théorie ne le sait pas elle-même au juste. — On ne „trouve pas d'expressions assez fortes pour désigner d'abord „la barbarie de l'idée de la composition de la lumière, ce „qui est la forme de réfléxion la plus mauvaise; et que la „clarté soit composée de sept obscurités, comme on pourrait dire que l'eau limpide serait composée de sept sortes „de terres; — ensuite cette maladresse et inexactitude de la „manière de Newton de faire des observations et des expériences; enfin sa fadeur, et, comme Goethe l'a démontré, „sa mauvaise foi; — une des plus palpables et des plus „simples inexactitudes consiste dans la fausse assertion qu'une „partie du spectre prismatique d'une seule couleur transmise „par un nouveau prisme n'ait aussi qu'une seule couleur, — „enfin la mauvaise manière de faire des conclusions, de tirer „des conséquences et de démontrer par des données empiriques impures . . . . . Ensuite l'inadvertance avec laquelle „une foule des conséquences immédiates de cette théorie a été „abandonnée tandis que l'on soutenait la théorie elle-même.

„Enfin l'aveuglement du préjugé que cette théorie serait „fondée sur les mathématiques, comme si les mesures en

*) Encyclopédie p. 248 sq.

**) Ibid. p. 305 sq.

„partie fausses et les déterminations de quantités que l'on „a fait entrer dans les conséquences, pouvaient servir à la „théorie et méritaient le nom de mathématiques.

„Une des raisons principales pourquoi l'on n'a pas fait „plus de cas de l'examen clair, profond et savant auquel „Goethe a soumis *ces ténèbres dans la lumière,* est sans „doute, que l'inadvertance et la stupidité qu'il fallait avouer „sont trop grandes. — Mais loin que ces idées absurdes „aient diminuées, on les a augmentées dans ces derniers „temps, après les découvertes de Malus, d'un nouveau gali-„matias métaphysique, en admettant, une polarisation de la „lumière, des rayons solaires quadrangulaires, un mouve-„ment rotatoire des molécules de la lumière rouge qui se „ferait à gauche, et des molécules bleues qui se ferait à „droite, et les accès de facile transmission et de facile ré-„flexion de Newton.“

Je m'abstiens de toute remarque sur ces passages du livre de Hegel: ils parlent assez d'eux-mêmes. Mais je dois m'excuser auprès du lecteur, d'être obligé de lui offrir de telles billevesées; là où il n'y a pas de sens en français, c'est que dans le texte allemand, il n'y en a pas davantage; et toute la philosophie de la nature du même auteur ne présente nulle part un caractère différent de ce qu'on vient de lire. Cependant Hegel nous assure que l'intérêt pour la mécanique l'a occupé pendant vingt cinq ans*). Si c'est vrai, ne faut-il pas en conclure qu'il était atteint d'une maladie de l'esprit, d'une sorte de monomanie philosophique? Un savant allemand, Mr . . . . . . , a publié, il y a quelques années, la découverte que le soleil et la lune sont les deux côtés du même corps céleste; il soutient que pendant le jour nous en voyons un côté et pendant la nuit le côté opposé! Sans doute qu'on pourrait citer un assez grand nom-

*) Encyclopédie p. 254.

bre de cas d'une semblable lésion de l'entendement, qui peut durer pendant plusieurs années sans qu'on reconnaisse dans les facultés intellectuelles du malade un desordre assez grave, pour devenir évident quant aux occupations ordinaires.

D'après mon opinion Hegel fut de ces malades. Sa maladie n'eut cependant pas toujours le même degré de gravité; car quoique ses idées soient en général confuses, il faut convenir que l'arrangement de son système suppose de l'esprit, et que quelques parties de ses ouvrages montrent bien, que sans cette maladie il aurait pu être un philosophe d'un certain mérite. Le style de Kant devient obscur quand les idées de ce philosophe ne sont pas claires, ou quand elles sont tout-à-fait fausses. Fichte et Mr Schelling deviennent inintelligibles, non seulement dans le même cas, mais aussi alors qu'ils cachent à dessein leurs pensées, pour ne pas être compris du vulgaire qui n'est pas initié aux mystères de la philosophie. Ils s'enveloppent des ténèbres de la scolastique, faute de savoir dire quelque chose de raisonnable. On peut alors dire de chacun d'eux: *quod mecum nescit solus vult scire videri.* Hegel écrit en général fort mal et d'une manière obscure; et il devient complétement inintelligible par la confusion de ses idées, qui est souvent telle qu'elle ne peut être considérée que comme la suite d'une lésion de l'entendement, ou du moins d'une irritation cérébrale fort voisine de la folie. Aussi le professeur Link de Berlin, quoique grand admirateur de Hegel, ne peut-il pas s'empêcher de dire de son ancien collègue: „On „est affligé de voir comment notre auteur parle des objets „qui sont du domaine des sciences naturelles, de l'astronomie „et des mathématiques. Et cependant il aime à en parler; „et il en parle toujours d'un ton si tranchant et si amer „qu'on en rirait, s'il était plaisant de voir un tel homme „s'égarer à un tel point. Et tout cela empirait dans les der„niers temps de sa vie, où il se fâchait quand on ne l'ad-

„mirait pas. C'est surtout contre Newton que, peut-être „par condescendance envers Gœthe, il s'épuisait en sorties „des plus inconvenantes *)."

Si l'on demande après ces observations, comment Hegel a traité les autres parties de la philosophie, la réponse ne peut pas être douteuse. Vous trouvez partout le même désordre d'idées que dans sa philosophie de la nature, à cette exception près que, quand il rapporte les opinions des autres philosophes, et quand il parle seulement d'objets historiques, il devient quelquefois plus clair. Dans l'introduction à la Logique, qu'il a publiée à Nuremberg, il développe même d'une manière intelligible le point de vue sous lequel il envisage la philosophie.

„D'après Kant, dit-il, toutes nos idées des choses et „toutes nos pensées ne sont que le produit de notre in-„telligence, et n'ont qu'une valeur subjective. Derrière les „perceptions et les sensations des objets, le monde intelli-„gible se présente à notre esprit comme un fantôme de la „nature duquel nous ne pouvons jamais rien savoir. Mais „en dehors de l'idée il n'y a pas d'essence; l'essence des „corps est leur idée, et tout ce que nous savons de l'idée „nous le savons du corps auquel elle se rapporte; l'identité „de ce qui est objectif et de ce qui est subjectif, ou l'absolu, „est le fondement de toute la philosophie." Nous voyons par là, que le système de Hegel est l'idéalisme, qui part de la même supposition gratuite que l'idéalisme de Mr Schelling; mais par l'exposition dialectique de ce système, Hegel l'a dépouillé de tous les charmes, dont l'imagination de Mr Schelling a su l'embellir.

Dans la première partie de l'Encyclopédie, qui est appelée la logique, Hegel donne d'abord un aperçu critique de la Métaphysique, telle qu'elle fut avant Kant; ensuite il

*) Propylæen der Naturkunde von Link. Berlin 1836. I. p. 47.

parle de la méthode empirique en philosophie, de la philosophie de Kant, et de celle de Jacobi. Dans cette critique il est assez clair, sans cependant dire rien de bien remarquable.

Après ces réflexions sur la philosophie contemporaine, Hegel développe en trois chapitres successifs les doctrines: 1° de l'existence, 2° de l'essence, et 3° de l'idée abstraite, doctrines qui sont un mélange d'ontologie, de cosmologie et de logique générale, le tout traité d'une manière tout-à-fait scolastique et le plus souvent inintelligible. C'est, pour le fond des idées, la *Critique de la raison pure* de Kant rédigée d'après un nouvel ordre des matières, et avec l'addition de la logique générale. Hegel a relégué les idées de l'espace et du temps dans la philosophie de la nature; et il s'attache surtout au système des catégories qu'il développe, et par rapport auquel, par le développement même, il fait naître des doutes qui me paraissent mériter quelque attention. Est ce que toutes les catégories de Kant sont des idées simples? La table des catégories est elle complète? Voilà des questions qui restent peut-être à discuter.

Sans doute qu'on aura remarqué avec surprise que *l'idée d'action* se trouve au nombre des catégories, tandis que Kant dit lui-même que les idées *d'action* et de *passion* ne sont pas des idées simples. A la vérité Kant ne se sert pas, dans la table des catégories, des mots: *action* et *réaction* que j'ai employés dans la traduction de cette table, donnée plus haut p. 19; il se sert au contraire du mot *communication* (Gemeinschaft), et il ajoute, entre parenthèses, pour expliquer ce mot: *action réciproque entre ce qui agit et ce qui pâtit.* J'ai cru pouvoir me permettre de remplacer la catégorie de *communication,* avec la phrase explicative, par les mots: *action* et *réaction,* en me réservant de revenir sur cette matière. Mais ici il me faut observer que Kant paraît lui-même admettre que l'idée de *communication* n'est pas une idée simple, car sans cela il

ne l'aurait pas expliquée par les idées *d'action,* de *passion,* et de *réciprocité;* et je ne peux pas m'empêcher de soupçonner que Kant se contredit par rapport à ces idées, surtout puisqu'il nomme la même catégorie „*actio mutua* qui par rapport à la mécanique est *reactio* *)". On pourrait de plus demander, si les idées de *communication*, *d'action* et de *passion*, ne se laissent pas ramener aux idées de *cause* et *d'effet?*

Quant à la question, si la table des catégories de Kant est complète, le doute paraît d'abord peu fondé; puisque, regardant les catégories comme les idées des rapports, selon lesquels le sujet et l'attribut sont combinés dans les propositions synthétiques, Kant a formé la table des catégories d'après la table des formes différentes des jugements, que l'on considère dans la logique générale. Mais supposé que Kant ne se soit pas trompé par rapport aux différentes formes de jugements, on peut encore demander, si la supposition de Kant, que toutes les idées intellectuelles simples sont des idées logiques, est vraie ou non? Si c'est une supposition fausse, alors la table des catégories de Kant est nécessairement incomplète. Ainsi dans l'article consacré à Kant, j'ai fait observer que les propositions hypothétiques contiennent bien l'idée de dépendance, mais que cette dépendance n'est pas toujours celle qui a lieu entre l'effet et sa cause. Dans les propositions hypothétiques de géométrie plusieurs propriétés d'une figure géométrique dépendent les unes des autres de sorte qu'une de ces propriétés entraine nécessairement l'autre; c'est une dépendance de coexistence; tandis que la dépendance qui a lieu entre l'effet et sa cause est telle que la cause produit l'effet et doit subsister avant lui. Kant confond ces deux sortes de dépendances; et quoique dans la table des catégories qu'il donne dans sa *Critique de la raison pure* il mette au nombre des catégories: *la relation de*

*) Kant; metaphys. Anf. d. Naturw. p. 122

causalité et de dépendance; cependant il ajoute pour s'expliquer: *cause* et *effet;* et dans la table des catégories qui se trouve dans ses Prolégomènes, au lieu des catégories nommées, il met tout simplement: *cause.* Après ces observations je demande, si les idées: *quantité, qualité* et *relation,* ne sont pas des idées simples, surtout que nous savons qu'Aristote les a regardées comme telles. D'après Kant les mots: *quantité, qualité, relation, modalité,* ne sont que les noms des classes des catégories*); mais si c'est le cas, alors ces noms se rapportent à des idées génériques qui sont toujours plus abstraites que les idées spécifiques. Et nous voyons aussi l'idée de *quantité* traitée comme catégorie dans un exemple, où Kant veut faire voir que dans les propositions synthétiques il y a toujours des catégories d'après lesquelles on combine le sujet et l'attribut. Il dit: „La proposition: la ligne droite est le plus court „chemin d'un point à un autre, suppose que la ligne est une „quantité; et l'idée de quantité n'est pas une intuition; au „contraire c'est une idée intellectuelle qui sert à déterminer „la ligne par rapport aux jugements que l'on peut en porter „etc. **)." De même l'idée de quantité est indiquée comme catégorie dans la table de ces idées simples qui se trouve p. 86 des prolégomènes de Kant; et là cette idée de quantité est donnée comme équivalente à l'idée: *pluralité;* de sorte que dans ce cas Kant a eu en vue une quantité discontinue. On peut observer de plus que les idées: *étendue* et *intensité,* se trouvent dans les principes des axiômes et des anticipations et sont par conséquent regardées par Kant comme des catégories; car les principes *a priori* de Kant se rapportent aux catégories. De même les idées de cause et d'effet supposent l'idée de succession qui est donc aussi une idée

*) Kant, metaphys. Anf. d. Naturw. p. XVI.

**) Kant, Prolegomena p. 84.

intellectuelle. Mais si les idées d'*étendue* et de *succession* sont des idées intellectuelles, les idées de *l'espace* et du *temps* sont donc aussi des idées intellectuelles et ne peuvent plus être regardées comme des intuitions. Alors non seulement la table des catégories de Kant n'est pas complète, mais sa doctrine relativement à l'espace et au temps devient de nouveau douteuse. De sorte qu'on excusera facilement Hegel de ne pas avoir suivi rigoureusement les idées de Kant en exposant les catégories dans les deux premiers chapitres de sa Logique, dont il a été question au commencement de cette longue digression, et auxquels il nous faut maintenant revenir. Dans le premier chapitre de la *Logique*, qui traite de *l'existence*, Hegel réunit tout ce qui se rapporte aux catégories de *qualité* et de *quantité*, et aux principes *a priori* qui sont relatifs à ces catégories. Dans le second chapitre, qui traite de *l'essence*, l'auteur réunit de la même manière tout ce qui est relatif aux catégories de *modalité* et de *relation*, et aux principes *a priori* qui en dépendent. Dans le troisième chapitre qui traite de *l'idée abstraite*, l'auteur développe les doctrines de la logique générale concernant les idées abstraites et leurs définitions, et les différentes formes de jugements et de raisonnements; doctrines subjectives, auxquelles Hegel ajoute la doctrine de *l'objet*, et de *l'idée par excellence* qui est l'identité de ce qui est subjectif et de ce qui est objectif, ou *l'absolu*.

Mais ce qui caractérise le plus toute cette partie de l'ouvrage de Hegel, c'est que l'auteur tâche de donner des définitions des catégories ou des idées simples qui, comme telles, ne se laissent pas expliquer par d'autres idées. D'où il vient que le plus souvent l'auteur, avec toutes ses subtilités et jeux de mots, ne dit rien de nouveau, et que non seulement le système de Hegel reste exposé à toutes les objections que l'on peut faire contre le système de Kant relativement à l'origine des idées simples, mais qu'il est sujet

à des objections nouvelles, parce que Hegel prend les idées simples pour des idées dérivées. Du reste je ne dois pas passer sous silence que Kant crut aussi pouvoir donner des définitions des catégories, quoiqu'il les ait nommées idées élémentaires *).

Il y a beaucoup de personnes qui admirent le système de Hegel qui, commençant par l'idée de l'existence, passe par toutes les catégories et finit par l'absolu. Ce sont des personnes qui ne font pas attention qu'un jeu qu'on fait d'abstractions logiques n'explique rien, et ne contient la solution d'aucune des grandes questions de philosophie, et qu'il est permis d'arranger de différente manière l'exposition d'un système d'idées qui ne dépendent pas les unes des autres, sans que par cela la valeur de ces idées soit augmentée ou diminuée. On peut dire de plus que les admirateurs de Hegel ne paraissent pas faire attention que son système n'est au fond que le système des catégories de Kant, augmenté de la logique générale et de l'idée de *l'absolu,* de sorte qu'il consiste en trois parties qui ne se trouvent en aucune connexion nécessaire entre elles, et qui peuvent fort bien être traitées séparément.

Mais comme après toutes ces observations le lecteur peut être curieux de connaître la manière dont Hegel traite son sujet, je vais extraire de son ouvrage, comme un des points les plus saillants et, en même temps, les plus clairs, ce qui y est dit de Dieu. Dans la première partie de la logique, l'auteur traite de l'existence. Au commencement du §. 85 il nous dit „que l'existence elle-même aussi „bien que les déterminations de l'existence et toutes les dé- „terminations logiques peuvent être regardées comme des dé- „finitions de l'absolu ou comme les définitions métaphysiques „de Dieu.“ Dans le §. 86 Hegel nous instruit „que l'existence,

*) Kant; Kritik d. r. V. p. 108; Prolegomena, p. 118.

„considérée comme attribut de l'absolu, nous en fournit la „première définition, de sorte que *l'absolu* est *l'existence.* „Cette définition est celle des Eléates, et en même temps „c'est la proposition bien connue que Dieu contient toutes „les réalités. Mais il faut alors faire abstraction de la li- „mitation qui est en toute réalité, de sorte que Dieu n'est „que le réel dans toute réalité, et qu'il en est le plus réel. „On peut aussi dire: Dieu est l'existence dans tout ce qui „existe.“ D'après le §. 87 „l'existence pure n'est qu'une „simple abstraction, le négatif absolu, ce qui est *le néant.* „De la suit la seconde définition de *l'absolu,* que c'est *le* „*néant.* En vérité cette définition est contenue dans cet „énoncé, que l'*être* en lui-même est ce qui est indéterminé, „ce qui est absolument sans forme et sans contenu; — ou „que Dieu n'est que *l'être suprême* (l'existence absolue) et „rien de plus *).“

Si je comprends bien notre philosophe, il veut dire que, si dans l'idée d'un corps nous faisons abstraction de tous les attributs, il ne reste plus rien de tout ce qui peut servir à déterminer un corps particulier et à le distinguer des autres corps; l'idée du corps est alors réduite à la simple idée de l'existence. Mais les attributs des corps sont des accidents; donc l'idée de l'existence est ce qu'il y a d'absolu dans l'idée des corps, et cet absolu n'est plus rien. Dieu enfin est l'absolu dans tout ce qui existe, car Dieu ne peut être un accident; donc Dieu est l'existence dans tout ce qui existe; donc *Dieu est le néant.*

Nous autres, qui ne sommes pas idéalistes, et qui ne professons pas les doctrines de Spinosa, nous disons que, abstraction faite des attributs du corps, il reste le corps en lui-même, c'est à dire, son essence qui existe indépendamment de nous et des impressions qu'il fait sur nous;

*) Voyez aussi l'Encyclopédie de Hegel p. 49.

nous ne disons pas que ce que le corps est en lui-même n'est rien, mais seulement qu'il nous est inconnu. Toutefois je ne doute pas que beaucoup de personnes n'aient regardé cette subtilité de Hegel comme une pensée profonde, quoique cette définition de l'absolu ne soit pas tout-à-fait conforme à la base de l'idéalisme. Je ne puis avoir la conscience de moi-même qu'en ayant actuellement des sensations, des perceptions ou des idées abstraites; mais ces sensations et perceptions, et la conscience de ces idées abstraites, ne sont que des modifications de moi-même, ce sont des accidents de mon existence. Donc l'absolu, s'il n'est pas seulement une abstraction logique, ne peut être que le principe de mon existence, qui n'est ni le *moi sentant,* ni le *moi senti,* mais le *moi absolu,* en tant qu'il est le principe du *moi sentant* et du *moi senti.* Si *l'absolu* de l'idéaliste est Dieu, alors c'est le *moi absolu* qui est Dieu, et le *moi senti* est l'univers, tandis que le *moi sentant* est mon *humble* personne. Voilà ce qu'il fallait dire si l'on voulait être d'accord avec soi-même. L'idéalisme conséquent est l'apothéose du *moi.* Mais dans les ouvrages de Hegel et de Mr Schelling l'acception du mot *absolu* est très vague, et leurs systèmes manquent par cela même, dans leurs développements, de cette unité et de cette conformité, qui sont le caractère nécessaire des systèmes scientifiques bien posés.

Il y a peu d'années on a accusé d'athéisme le philosophe de Berlin, et plusieurs de ses partisans ont eu à soutenir des débats très-véhéments contre leurs antagonistes; mais comme Hegel n'avait en général que des idées confuses et incohérentes, et comme tout ce qu'il dit n'a trop souvent aucun sens raisonnable, je ne crois pas qu'on puisse dire, ni que Hegel fût athée, ni qu'il crût en Dieu, quoique son système en lui-même soit un système athée, et qu'on trouve aussi des partisans de Hegel qui déclarent avec beaucoup de franchise, que le Spinosisme est le seul système admissible en philosophie, et qu'il n'y

a pas d'autre Dieu que celui qui existe dans notre conscience *). Dans la troisième partie de l'Encyclopédie philosophique, Hegel devient d'abord psycologiste, et il explique alors par des phrases inintelligibles des choses entièrement inexplicables, ou des propositions absolument fausses. Il parle, par exemple, du sommeil, du magnétisme animal, de l'imagination et de l'association des idées, de l'action de l'ame sur le corps, comme ferait un homme, qui n'a pas même une connaissance exacte des premiers éléments des sciences d'observation. Et dans tout ce radotage vous cherchez en vain une idée claire et précise, ou une proposition nettement exprimée; de manière qu'on est affligé de voir une grande partie de l'Allemagne du nord, mettre au nombre de ses grands hommes le professeur Hegel, qui dans tous les autres pays de l'Europe serait ignoré, ou qui tout au plus aurait été mis sur la même ligne que les scolastiques du treizième et du quatorzième siècle. Je me dispense de donner ici quelques extraits de cette partie du livre de Hegel, puisqu'il est extrêmement difficile de traduire en français ce qui n'a pas de sens en allemand; et je crois que le lecteur peut s'en former une idée d'après ce qu'il connaît de la loi du mouvement libre des corps graves, passage dont j'ai donné plus haut la traduction. Mais il est digne de remarque, que dans l'opinion de Hegel, les livres d'Aristote sur l'ame sont les meilleurs écrits qui existent sur la psycologie rationnelle, et que le philosophe moderne n'a qu'à

---

*) Le passage suivant de Spinosa indique assez clairement le sens, dans lequel il faut prendre cette dernière assertion. „Hinc sequi-„tur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde „cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud „dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus „per naturam humanæ mentis explicatur, sive quatenus humanæ „Mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam etc.“ Ethices parte II. prop. XI. corollar.

commenter ces livres pour atteindre le but que l'on peut se proposer en traitant de la psycologie *).

Après avoir traité de la psycologie, Hegel parle, en termes généraux, de la morale, du droit civil et du droit public, de l'histoire générale et de la religion. Dans le droit public il s'efforce de nous faire croire qu'il n'y a de forme de gouvernement raisonnable que la monarchie absolue, dans laquelle tous les pouvoirs temporels et ecclésiastiques sont réunis dans la même personne **). Il y trouve que toutes les institutions constitutionnelles reposent sur des idées fausses ***). Quant à la religion, il n'y a, selon lui, que le protestantisme qui soit raisonnable; et ce philosophe fait la guerre au catholicisme, d'une manière qui est incompatible avec l'amour de la vérité, et avec les égards que l'on doit à ses concitoyens †).

Du reste il est remarquable que la religion philosophique de Hegel paraît être de la plus grande simplicité, puisque nous avons déjà vu que Dieu est le néant. Toutefois Dieu est peut-être aussi, pour Hegel, quelque idée abstraite de moralité; car il nous assure que Kant a eu raison de baser la croyance en Dieu sur la raison pratique, qui est implicitement tout le contenu de l'idée de Dieu ††). Quant à l'immortalité de l'ame, elle ne paraît pas être un des dogmes

---

*) Hegel; Encyclopedie, p. 358.

**) „La monarchie, dans laquelle la volonté d'un seul individu fait la „loi, est la constitution de la raison développée. Toutes les „autres constitutions d'état ne sont que des degrés inférieurs du „développement et de la réalisation de la raison.“ Hegel dans l'Encyclopédie des sciences philosophiques p. 484.

„L'état, la religion, et les principes de philosophie, sont la même „chose.“ Ibid. p. 512.

***) Ibid. p. 477—483.

†) Ibid. p. 507—509.

††) Ibid. p. 497.

religieux de Hegel, puisque j'ai en vain cherché d'en découvrir une trace quelconque dans son Encyclopédie; et par rapport à la vertu notre philosophe doit aussi avoir eu des idées fort étranges, car il dit dans sa philosophie de l'histoire (publiée par Gans, à Berlin en 1837. p. 443.) „que „Robespierre a proclamé le principe de la vertu comme le „plus haut principe gouvernemental, et qu'on peut dire, „qu'il était un homme qui prit la vertu au sérieux (es sey die„sem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen). Mais comme „l'intention ne peut être jugée ou reconnue que par l'inten„tion, il devint suspect; et la vertu suspecte est déjà jugée. „Sous Robespierre c'étaient la vertu et la terreur qui ont „regné; car la vertu subjective, qui règne seulement dans „l'intention, a pour cortège la plus terrible tyrannie."

Jusqu'ici j'ai parlé du professeur Hegel comme à malade, parce que j'aime à supposer de la probité à tout le monde. Mais il y a aussi de bonnes raisons qui pourraient faire croire, que Hegel aurait cherché à acquérir de l'ascendant sur les esprits de ses élèves, par des phrases inintelligibles et par des propositions paradoxales, afin de réussir d'autant mieux à leur inculquer ses principes absolutistes et intolérants; surtout puisqu'il pouvait se trouver des personnes d'avis qu'il valait mieux que les jeunes gens s'occupassent de phrases vides de sens, que de se mêler de politique, et qu'en tout cas ils ne devaient pas être élevés dans des principes que l'on regarde comme dangereux.

Conclusion.

Voilà les principaux philosophes qui dans ces derniers temps se sont fait un nom en Allemagne. Il y en a encore quelques autres qui ont écrit sur la philosophie et qui se sont arrangé un système; mais leurs noms sont restés in-

connus au public, et leurs systèmes pivotent sur les systèmes exposés jusqu'ici. Chaque professeur, pour peu qu'il ait un grain d'ambition, se fait un petit système à part, et sait faire croire à ses élèves qu'il a trouvé une sorte de pierre philosophale, devant servir à la régénération du genre humain. Mais celui qui reste simple spectateur de cette manie des systèmes, ne peut se refuser à reconnaître qu'en Allemagne la spéculation a pris une fausse direction, et que ce ne sont en définitive que des rêveries qui occupent tant de philosophes qui, montés sur leurs ouvrages indigestes, se sont fait, à force de bruit, une réputation européenne. Les americains du nord ont bien raison de dire, que les philosophes allemands sont des tisserands en clair de lune. Le clair de lune, disent-ils, est aussi une lumière, mais qui sert à peine à distinguer les objets et qui ne fait que rendre plus sensibles les ténèbres de la nuit. Exposer les systèmes philosophiques de l'Allemagne, c'est les juger; c'est montrer, que maintenant on n'est pas plus avancé en Allemagne qu'on ne le fut aux temps de Leibnitz et de Spinosa. Kant a fait revivre les idées innées de Leibnitz et de Descartes sous le nom d'idées *a priori*. Mr Schelling a donné une nouvelle exposition du système de Spinosa. Fichte a cru compléter le système de Kant, et il fut désapprouvé par son maître; enfin il s'est converti au système de Mr Schelling qui lui-même sépare sa cause de celle de Fichte, et nous menace d'un nouveau système; si toutefois la maturité de l'âge ne le fait pas revenir de ces rêveries qui, sans valeur en elles-mêmes, ne trouvent de faveur qu'à l'aide de l'art avec lequel elles sont exposées.

Mais enfin la philosophie en elle-même a-t-elle gagné quelque chose à ces essais des philosophes allemands; et quel est le profit que les sciences en ont retiré? Si j'étais philosophe, je saurais sans doute vanter les progrès immenses que la philosophie a faits dans les derniers temps

en Allemagne. Je verrais la philosophie commencer par l'empirisme pour s'élever au rationalisme; je verrais l'idéalisme se séparer du réalisme. Je dirais que la raison humaine, base commune des deux systèmes, et les embrassant dans la philosophie de Mr Schelling, a enfin atteint cette hauteur de laquelle elle domine tous les systèmes particuliers et divergents; et qu'il était réservé à notre époque de voir découler d'une seule source, et être réuni dans le même ensemble, dans le ἕν καὶ πᾶν, tout ce que la Grèce, le moyen-âge et les philosophes modernes ont enseigné de plus sublime et de plus vrai.

Mais comme je ne suis pas philosophe, et que je ne suis intéressé à la défense d'aucun système particulier, je suis forcé de dire tout simplement que la philosophie n'a rien gagné. L'énoncé des erreurs a été changé, mais les erreurs elles-mêmes sont restées. La *Critique de la raison pure* de Kant me paraît être une grande erreur par rapport aux idées *a priori* et aux principes purs de l'entendement; et toute la philosophie, qui s'est élevée sur cette base, n'est qu'une illusion qui depuis cinquante ans a séduit quelques esprits méditatifs. Mais les esprits justes ne se laissant pas imposer par l'autorité de quelques noms célèbres, il y a eu toujours quelques philosophes qui ont reconnu que le chemin suivi généralement n'est pas celui qui conduit à la connaissance de la vérité, et qui ont été persuadés que le temps ferait justice de tous ces systèmes qui, ne pouvant se soutenir par leur vérité, sont abandonnés aussitôt après la mort des hommes influents qui leur ont procuré une autorité éphémère. *Opinionum commenta delet dies, naturæ judicia confirmat* (*Cicero, de Natura Deorum* II. 2.). Et en vérité, des systèmes assez divergents se sont succédés très-rapidement en Allemagne depuis Kant jusqu'aux philosophes d'aujourd'hui, qui ne savent presque plus comment faire pour persuader au public qu'ils possèdent des connaissances particulières,

dignes d'être acquises au prix d'une année d'étude universitaire. Mr Beneke, professeur de philosophie à Berlin, dit même, que dans les systèmes de philosophie qui sont en vogue en Allemagne, „il n'a pu puiser aucune instruction, „ni sur sa personne, ni sur le monde, et qu'il faudrait être „aveuglé par la superstition la plus déraisonnable pour „croire aux chimères, par lesquelles ces systèmes promettent „de nous faire connaître le monde physique et le monde „intelligible. Ces systèmes, dit-il, ne m'ont rien fourni d'ap- „plicable à la vie; enfin je n'y ai pu rien apprendre du „tout." Le même professeur assure, „qu'il n'est pas organisé „de manière à pouvoir comprendre quelque chose aux sys- „tèmes de Fichte, de Mr Schelling et de Hegel, systèmes, „à l'étude desquels il s'est appliqué avec assiduité *)." Et je crois que Mr Beneke a très-bien exprimé par là le caractère de cette philosophie tant vantée par beaucoup de personnes qui ne font pas assez attention que les premiers principes en sont tout-à-fait faux, ou au moins arbitraires. Hegel dit lui-même que les sciences n'ont retiré aucun profit de la philosophie de Kant, et que les propositions *kantiennes*, qui ont quelquefois été prodiguées dans les livres scientifiques, n'ont été qu'un vain ornement, qui n'a jamais affecté le fonds des idées de la science dont on a traité**). Et tous les esprits justes sont d'accord, que la philosophie de la nature ne peut être que nuisible aux progrès des sciences***).

---

*) Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben. Berlin 1833. p. 101 sq. Voyez des jugements tout aussi durs et même plus durs encore sur la philosophie allemande en général et sur celle de Hegel en particulier, dans un écrit de Mr le professeur Krug de Leipzic, publié sous le titre: Ueber das Verhältniss der Philosophie zum gesunden Menschenverstande, zur öffentlichen Meinung und zum Leben selbst, mit besonderer Hinsicht auf Hegel. Leipzig 1835.

**) Encyclopédie p. 70.

***) Voyez ce qu'en dit Mr Ehrenberg, dans les Mémoires de l'Académie

Il fut un temps où en Allemagne les phrases philosophiques étaient de mode; mais la mode a passé, et on commence à reconnaître qu'on s'est laissé duper assez long-temps, et qu'il est enfin temps de revenir sur ses pas. Mais que faut-il donc faire pour la restauration de la philosophie? Comment peut-on connaître la vérité et éviter l'erreur? Je dirai seulement qu'il ne faut pas faire ce qu'on a fait jusqu'ici en Allemagne, et qu'il vaut mieux avouer son ignorance, que de se bercer dans l'erreur. Si cependant on veut bien le permettre, j'ajouterai les observations suivantes:

Vers la fin du dix-huitième siècle la philosophie empirique fut développée en France de manière à discréditer la philosophie en général auprès d'un grand nombre de personnes aussi intelligentes qu'honnêtes. Des auteurs célèbres ont regardé les idées de Dieu et de l'immortalité de l'ame comme le produit d'un état maladif de l'esprit humain, et en détruisant les croyances religieuses, ils ont ébranlé la moralité. Mais nonobstant ces égarements de quelques philosophes, le matérialisme, qui précéda la révolution française, était plutôt la suite de la dépravation des mœurs en général, que la conséquence nécessaire de l'empirisme, qui avait prévalu en philosophie.

Le rationalisme des philosophes allemands, surtout celui de Fichte et de Mr Schelling, est peut-être aussi funeste à la religion et à la morale, que le fut l'empirisme en France. Mais les philosophes allemands exercent une influence d'autant moindre sur le peuple, que leurs écrits scolastiques ne sont connus, que du petit nombre de ceux qui font des études universitaires; et les philosophes eux-mêmes, vivant dans de petites villes, sont obligés de se conformer aux mœurs du peuple, qui est en général religieux, et qui n'ap-

---

de Berlin, cités plus haut p. 152; et ce que dit Mr Muncke, dans le dictionnaire de physique de Gehler; tome VII, partie I. p. 544 sqq.

prend à lire que pour lire la bible. De là il s'en suit que souvent ils sont obligés de se servir aussi dans leurs ouvrages des noms de Dieu et de l'immortalité de l'ame, quoique le sens dans lequel il les emploient n'est plus celui qu'on leur donne ordinairement; et ils se trouvent dans la nécessité de présenter leurs systèmes de deux manières dfférentes, dont l'une est destinée au public, et est appelée par Hegel et par Mr Schelling: *la philosophie exotérique;* pendant que l'autre est pour les *initiés,* et est appelée: *la philosophie ésotérique.* La forme scolastique est réservée à la *philosophie ésotérique,* et elle sert non seulement à cacher la pensée, mais elle est aussi le moyen le plus sûr de se défendre contre ses adversaires, puisqu'on peut toujours dire que l'on n'a pas été bien compris*). Du reste la scolastique est très-propre à procurer de l'autorité au professeur qui est assez profond penseur, pour être obscur comme Aristote, et pour pouvoir donner des leçons que les élèves ne comprennent pas. Certes il y a beaucoup de vanité dans les systèmes philosophiques! Si l'on ne voulait pas faire de bruit en attachant son nom à un système particulier, si l'on cherchait tout simplement à s'instruire; on trouverait facilement les vérités vraiment utiles et qu'il nous importe le plus de connaître. L'analyse des facultés intellectuelles et la recherche de l'origine de nos idées et des limites des connaissances humaines; voilà l'objet principal de cette partie de la philosophie, qui doit remplacer la métaphysique ancienne. Plusieurs philosophes célèbres de l'école empirique se sont distingués par d'utiles travaux dans ce genre de recherches; et cette philosophie positive, qui embrasse tous les faits de notre conscience, n'exclut nullement les croyances religieuses, basées sur l'usage discret de la

---

*) Voyez: La philosophie et la religion de Mr Schelling p. V; l'Encyclopédie de Hegel p. 527—533, et la clavis Fichtiana de Jean Paul Richter.

raison humaine. Car quoique les idées morales et religieuses n'admettent pas de démonstrations rigoureuses, on méconnaîtrait cependant la nature de l'homme, si on voulait bannir ces idées de l'esprit, comme des faiblesses indignes du sage. La contemplation de la nature et les vicissitudes de la vie humaine, nous font connaître la puissance et la sagesse de Dieu, et nous font concevoir l'espérance de l'immortalité. Détruisez la faculté de penser, et arrachez du cœur le sentiment, si vous voulez qu'on ne s'occupe plus des spéculations sur Dieu et sur l'ame. Le philosophe peut s'égarer dans ses pensées; entraîné par les conséquences de son système, il peut méconnaître la sagesse qui l'entoure de toute part et oublier les sentiments de son cœur; mais si au contraire il est sage, il restera dans les limites d'un doute raisonnable, et il n'oubliera jamais cette modération si nécessaire à quiconque ne veut pas se faire illusion à soi-même.

La philosophie empirique, développée sous le point de vue que je viens d'exposer, me paraît être la plus propre à nous éclairer sur nous-mêmes, et sur nos relations physiques et sociales; tandis que le rationalisme expose à de graves erreurs, en admettant des principes *a priori*, qui peuvent être faux en eux-mêmes, et qui souvent sont basés uniquement sur l'imagination, de sorte que toutes les conséquences, qu'on en peut tirer, doivent être nécessairement sans aucune valeur.

Kant crut avoir réalisé, par sa philosophie critique, tout ce que je viens de dire de la philosophie empirique. Il crut avoir basé sur l'analyse de l'entendement humain cette réserve sage, qui à l'avenir devait rendre impossibles tous les systèmes métaphysiques sur le monde intelligible; tandis que, par les idées morales, il crut en même temps avoir consolidé les fondements des croyances religieuses. Mais d'après ce que nous avons vu au commencement de cet ouvrage, il faut regarder l'entreprise du philosophe de

Kœnigsberg comme manquée; et le système de Fichte, qui n'est qu'un développement de celui de Kant, tombe nécessairement en même temps que la base sur laquelle il fut élevé. Enfin le système de Mr Schelling est un de ceux, dont Kant aurait cru le retour à jamais impossible; et comme quelques-unes des parties principales de ce système ne sont fondées que sur l'imagination, il ne peut avoir aucune valeur scientifique. Il faudrait donc maintenant qu'un philosophe d'un esprit juste et éclairé rassemblât dans un corps de doctrines tout ce qui a été le mieux observé sur les facultés intellectuelles de l'homme, sur l'origine de nos idées et sur les limites de nos connaissances; et ensuite qu'il développât la morale et le droit philosophique, non d'après des idées *a priori*, mais en les fondant sur l'organisation de l'homme et sur ses relations sociales. La contemplation de la nature pourrait enfin fournir les éléments de la religion naturelle; et un ouvrage, dans lequel tous ces objets seraient traités d'une manière convenable et selon l'état actuel des sciences d'observation, présenterait un tableau des idées philosophiques les plus saines qui soient maintenant répandues dans la société européenne. La philosophie saine n'est pas à créer; elle se trouve dans un grand nombre de bons livres; mais il faudrait en faire un ensemble, qui pourrait être de la plus grande utilité, pour préserver les esprits des rêveries, qui, sous différentes formes, ont dans ces derniers temps envahi la société.

FIN.

Errata.

P. 26,	ligne	7,	pourqui,	lisez:	pourquoi
31,	„	20,	même,	„	mêmes
34,	„	3,	faut,	„	faute
40,	„	17,	de la morale,	„	de morale
79,	„	13,	dit,	„	dit-il
84,	„	12,	n'est,	„	n'est-il

Les fautes des pages 26 et 34 ont été corrigées dans plusieurs exemplaires.



















